ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 8 — N.º 30 ABRIL 1929 T. 8 — FASC. 2

LOS MANUSCRITOS VATICANOS DE LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS DEL SIGLO XVI

De Vitoria a Báñez

ALGUNOS DATOS PARA LA HISTORIA DE LA NUEVA ESCOLÁSTICA *

SUMARIO. — Prenotandos. — I. La Escuela de Salamanca: 1) Importancia de la antigua Escuela de Salamanca; 2) La Facultad de Teología de Salamanca en el siglo XVI; 3) Origen de los manuscritos vaticanos. — II. Los distintos Maestros y sus respectivos manuscritos: 1) Francisco de Vitoria; 2) Domingo de Soto; 3) Melchor Cano y Bartolomé Carranza de Miranda; 4) Vicente Barrón; 5) Diego de Chaves (Didacus de Clavibus); 6) Domingo de Cuevas; 7) Ambrosio de Salazar; 8) Juan de Peña; 9) Pedro de Sotomayor; 10) Mancio de Corpore Christi; 11) Bartolomé de Medina; 12) Pedro Hernández (Fernández); 13) Juan Gallo; 14) Juan Vicente; 15) Domingo de Guzmán; 16) Alfonso de Luna; 17) Domingo Báñez; 18) Juan de Guevara; 19) Luis de León (Legionensis: † 1591); 20) Pedro de Uceda Guerrero († c. 1586); 21) Juan de Medina († 1546); Cuestiones Quodlibéticas. — III. Conclusión y vista de conjunto: 1) Serie cronológica de los Maestros; 2) Relación de los manuscritos por sus autores; 3) Relación de los manuscritos por su contenido; 4) Relación de los manuscritos por sus números de la Biblioteca.

Prenotandos

Al hojear los catálogos de la Biblioteca Vaticana nos sorprendió la reseña de un gran número de comentarios manuscritos de la Suma de Santo Tomás y de los Libros de las Sentencias de Lombardo, encabezados casi todos ellos con los más famosos nombres de la

* Dos palabras para dar razón del presente trabajo.
Durante los años 1884 y 1885, el entonces joven historiador de la Escolástica, P.

justamente celebrada Escuela de los teólogos de Salamanca. Cerca de cincuenta códices de esta clase fueron hallados al hacer una investigación más detenida. Nos pareció, dada la gran importancia de esta Escuela para la historia de la nueva Escolástica, que se imponía un minucioso registro y una detallada descripción del material hallado. En efecto, si alguna vez ha de escribirse una historia de la literatura escolástica digna de su objeto, es preciso, ante todo, recoger con más exactitud y más completamente que hasta ahora los datos biográficos y biblio-

---

Francisco Ehrle, S. J., publicaba en alemán, como fruto de sus investigaciones en la Biblioteca Vaticana, este notable estudio, en la revista *Der Katholik*, de Maguncia.

En él se propuso dar a conocer un fondo, único en su género, de códices manuscritos pertenecientes a los teólogos salmantinos del siglo XVI, custodiado en la Biblioteca Vaticana y no estudiado convenientemente hasta entonces. Pero al mismo tiempo que preparaba estos preciosos materiales para la historia de la Escolástica, trazaba de mano maestra algunos rasgos fundamentales de esta misma historia, poniendo de relieve la importancia mundial de la antigua Escuela Salmantina, verdadera cuna de la nueva Escolástica.

Tan compendioso y rico estudio, aunque no ha pasado por alto a hombres en ciencia eminentes, no ha tenido, ciertamente, la resonancia que se merece. Hemos podido comprobar que en obras donde debería citarse, o no se nombra o se cita insuficientemente. A este relativo desconocimiento ha podido contribuir el haberse publicado fragmentariamente en una revista de carácter bastante general y sin firma de autor.

Ahora, con el pujante incremento que ha tomado en todas partes el estudio de la Escolástica y la atención cada vez mayor que se presta a la antigua ciencia teológica española, no igualada hasta el presente por ninguna otra, este estudio cobra una palpitante actualidad.

Mucho hubiera podido ahora añadir, después de tantos años, el docto autor, a lo que entonces escribió. Pero aparte de que sus ocupaciones no le permiten de momento extenderse en más largas disquisiciones, preferimos conservar la admirable síntesis que en tan breves páginas supo condensar.

Al traducirse al español, se ha revisado y corregido con diligencia, y se ha enriquecido con alguna que otra añadidura más indispensable, interviniendo en ello personalmente el Emmo. autor. Una vez publicados los artículos, se formará con ellos un folleto, para su mayor difusión y comodidad de los estudiosos.

A Su Eminencia Reverendísima cúmplenos darle las gracias en nombre de la Revista y en el propio, por haber tan elogiosamente enaltecido la ciencia teológica española y por haberse dignado honrar Estudios Eclesiásticos con su valiosísima firma, accediendo a nuestros ruegos y encomendándonos cuanto se requería para la acomodación al español de este tan erudito trabajo.

Roma, abril 1929,

José M. March

gráficos. Con este propósito quisimos por de pronto dar a conocer esa colección de manuscritos, verdaderamente única en su género, sin penetrar por el momento en el contenido doctrinal de los mismos. Esperábamos así dejar preparados al futuro historiador de la Escolástica algunos materiales para la construcción de su edificio.

Pronto nos vimos obligados, claro está, a extender nuestras investigaciones a la institución e historia de la Universidad española en la que estos maestros enseñaron. Aunque no sin dificultad, conseguimos reunir los pocos impresos que de ello tratan y nos disponíamos ya a convertir en un trabajo bastante extenso todo lo recogido, junto con los datos hallados en los manuscritos vaticanos; pero luego nos dimos cuenta de que la exposición quedaría defectuosa e inexacta si no se incorporaba a ella el material manuscrito conservado en las Bibliotecas españolas. Así que en cuanto surgió la posibilidad de verlo con nuestros propios ojos, tomamos, naturalmente, la determinación de dejar aparte, provisionalmente, los mencionados impresos, y no añadir en el presente trabajo más que aquello que exigiera la descripción de los manuscritos (1).

Con todo, nos pareció que, además de algunas consideraciones preliminares sobre su contenido, debíamos hacer preceder a cada códice una biografía de su autor, compendiada, sí, pero lo más rica posible en datos históricos. Realmente, sólo así podíamos poner a nuestros lectores en condiciones de formar cabal juicio sobre la autenticidad y el valor de cada manuscrito. Hemos tenido especial empeño, al diseñar estos bosquejos, en que aparezca bien patente el tronco común de esta Escuela. Maestros y discípulos suelen tener, en efecto, cierto aire de familia; sus doctrinas y sus métodos van marcados con el mismo sello; siendo esto así, resulta absolutamente necesario hacer resaltar ese abolengo para la buena inteligencia de la formación cultural de toda la Escuela y para que campee el mérito de cada uno de sus maestros. Y tratándose de la Escuela Salmantina el caso tiene tanta mayor aplicación cuanto que, como veremos más adelante, los escritos publicados por cada uno de sus miembros no sólo contienen el fruto del ingenio de sus respectivos autores, sino que en gran parte no hacen más

(1) Aquella posibilidad, sin embargo, no se ha convertido en realidad, hasta la hora presente, para el autor de este trabajo.

que transformar, para bien de todos, la producción de las generaciones anteriores, que hasta entonces se mantuvo encerrada, como valiosa herencia, en el seno de la Escuela.

Así, pues, esperamos que estos esbozos biográficos, por muy pobres que sean, nos granjearán el agradecimiento de los lectores. Ya está lejano el tiempo, a Dios gracias, en que Biel era saludado como el último de los escolásticos, y un celebrado profesor de historia eclesiástica podía considerar a la Escolástica como un enfermo crónico abandonado a la muerte en los confines del siglo XVI. Es cierto; pero también lo es que todo el que haya laborado en la búsqueda de datos biográficos precisos, correspondientes a la época de la nueva Escolástica, sabe por experiencia cuán dudosos son y qué desparramados se hallan a veces hasta los más necesarios, y cuántas son las preguntas cuya respuesta se busca en vano.

I. — LA ESCUELA SALMANTINA

1) Importancia de la antigua Escuela Salmantina

En los primeros decenios del siglo XVI, tomó un vuelo totalmente inesperado la hasta entonces poco importante Universidad de Salamanca. Simultáneamente vemos actuar en ella, en tres ramas del saber, a otros tantos eminentes reformadores: Juan Martínez Siliceo, en los estudios filosóficos y clásicos; Martín Azpilcueta, llamado el Navarro, en el Derecho canónico, y Francisco de Vitoria, en la Teología especulativa. De los tres, aventajaba Vitoria con mucho en pública consideración y autoridad a sus dos contemporáneos. A él principalmente debe Salamanca el ocupar en el siglo XVI un lugar como el que obtuvo París en la segunda mitad del siglo XIII; fué él quien la transformó en cuna de la nueva Escolástica. La reforma tan necesaria y fructífera que caracteriza a esta nueva era, de él recibió su primero y eficaz impulso.

En la Escuela fundada por Vitoria encontramos, efectivamente, a pesar de toda la continuidad del desarrollo doctrinal, después de haber eliminado muchas inútiles e impertinentes cuestiones de escuela, cuya excrecencia caracteriza el período decadente, una serie de nuevos puntos doctrinales desarrollados con arreglo a los antiguos y acre-

ditados principios. Los nuevos tiempos, con su lozana y floreciente siembra de nuevos errores, exigían de los teólogos salmantinos nuevas soluciones, y éstos supieron dárselas. El mismo progreso se manifiesta en la exposición de materias y en los métodos de enseñanza. El lenguaje escogido, clásico a veces, de los teólogos españoles de aquel tiempo, el orden luminoso y la claridad de sus comentarios y lecciones, se elevan, confortando el ánimo, por encima del estilo oscuro y descuidado de sus predecesores los nominalistas.

Finalmente, la introducción de la Suma de Santo Tomás en la mayor parte de las escuelas, después de haber desalojado de ellas al Libro de las Sentencias de Lombardo, fue otro nuevo y grande beneficio, tanto para la elección de las opiniones doctrinales, como para el método de la exposición.

Es verdad que algunas de estas reformas se habían empezado ya a introducir por tal cual maestro de otros países — recordemos a Pedro Crokart (Petrus Bruxellensis) en París, al Cardenal Tomás de Vío (Cayetano), en Italia, a Conrado Koellin, en Alemania (1) —; pero en los teólogos de Salamanca es donde por primera vez las encontramos todas reunidas, consecuentemente deducidas, y, sobre todo, lo que es más, como regla fija de una Escuela, *transmitida y perfeccionada de generación en generación.*

A este valor interno correspondió el resultado exterior. Y es que esta Escuela tenía una misión providencial que cumplir en la formación de la ciencia teológica en los siglos siguientes. Aún más: no vacilamos en afirmar que su influencia en los tiempos de la nueva Escolástica fué más amplia, más directiva y duradera que lo había sido en los tiempos pasados la de Santo Tomás y la de la Escuela Franciscana. El influjo de esta última no fué tan importante como generalmente se tiende a creer. Le sustituyó en gran parte, pocos decenios después de la muerte del Angélico, aquel otro movimiento doctrinal, cuyo final fué el nominalismo. Bien es verdad que los Salmantinos deben sus resultados al hecho de haberse *remontado* a Santo Tomás, quien, a su vez, llegó por ellos a tener general aceptación.

Es innegable la influencia que la nueva Escuela ejerció sobre las Universidades de Alcalá (por Martín de Ledesma y Andrés de Tudela,

---

(1) V. *Stimmen aus Maria Laach*, 1880, p. 388.

entre otros), Coimbra, Sevilla, Valladolid, Évora y algunas más que a su sombra florecían con exuberancia. Cuánto pesó en el Concilio de Trento, nos lo dirán más adelante críticos muy competentes, y es que a la nueva Escuela pertenecían los más eminentes padres y teólogos españoles. Quien más contribuyó a su propagación, perfeccionamiento y estabilidad fué la entonces naciente Compañía de Jesús; ésta, no sólo tomó de la Escuela Salmantina su régimen de estudios, sino también sus primeros maestros. Francisco de Toledo trasplantó la reforma salmantina al Colegio Romano, la gran escuela central de la nueva Orden. Pronto hubo de irradiarse desde aquí a todos los países, llevada por los discípulos que volvían a sus respectivas provincias de origen. Recordemos a Lesio en Lovaina, Gregorio de Valencia la llevó a Ingolstadio, Rodrigo de Arriaga a Praga. Hacia fines del siglo XVI Diego de Álvarez y Tomás de Lemos consiguieron darle entrada en la Minerva, sede máxima de la Orden Dominicana en Roma, con ocasión de las controversias sobre la gracia, bien que con las modificaciones que procedían de Báñez. Por último, como casi todas las Órdenes en los siglos XVI y XVII tenían en Salamanca centros de estudios, muy importantes, por cierto, la mayoría de ellos — , ya en 1569 se contaban dieciséis de estos establecimientos — , en los que formaban científicamente a sus futuros maestros, se entenderá hasta dónde habríamos de extendernos de querer seguir en sus detalles la influencia de Salamanca.

2) La Facultad de Teología de Salamanca en el siglo XVI [1]

En el siglo XVI había en Salamanca, para la Facultad de Teología, siete cátedras de fundación (cátedras salariadas), seis para la Teología especulativa y una para la interpretación de la Sagrada Escritura. Estas cátedras eran de dos clases: cátedras de propiedad y cátedras menores, llamadas también catedrillas. Los propietarios de las primeras, una vez obtenido el nombramiento definitivo, eran inamovibles. Podían

(1) V. *Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1561. — *Constitutiones..... Salmanticensis Academiae*, Salmanticae, 1562. — En 1927 se publicaron, paleográficamente, las *Constituciones de la Universidad de Salamanca* (1422), por P. U. González de la Calle y A. Huarte y Echenique. Madrid.

pedir la jubilación a los veinte años de actividad docente. Entonces se les señalaba un suplente, pero ellos seguían poseyendo su cátedra con todos los emolumentos a ella inherentes, y, por tanto, no se podía proceder a la nueva provisión sino después de su muerte; sólo tenían que dar a sus suplentes una pequeña parte de su sueldo, que era completada hasta la cantidad correspondiente por la caja de la Universidad. Las cátedras menores no tenían fundación tan copiosa, y generalmente eran provistas de nuevo cada cuatro años.

Cátedras de propiedad eran la cátedra de Prima y la de Vísperas, así llamadas por las horas del día en las que, primitivamente, se explicaba en ellas; también la cátedra de Exégesis. En cambio, se contaban entre las cátedras menores la de Nominales, la de Santo Tomás y la de Escoto; además, las de los sustitutos de los dos catedráticos de Prima y de Vísperas. Las tres primeras recibían sus nombres de los autores que en ellas se explicaban. La cátedra de Santo Tomás estaba en el convento de los Dominicos, la de Escoto en el de los Franciscanos; todas las demás en el propio edificio de la Universidad, en las llamadas escuelas mayores. En la cátedra de Nominales se explicó en los comienzos del siglo XVI a Gabriel Biel o a Marsilio de Inghen, pero más adelante a Durando de San Porciano, y ésta es la razón por la que fué corrientemente llamada, ya antes de mediar el siglo XVI, cátedra de Durando. Los sustitutos no podían explicar más que determinadas cuestiones, que los catedráticos de Prima y Vísperas les señalaban de entre los temas que ellos tenían que exponer.

Además de estas cátedras de fundación, cada convento y cada colegio universitario tenía el privilegio, que utilizaban gustosos la mayor parte, de una cátedra de Teología.

A tenor de los Estatutos universitarios, hasta 1561, en la cátedra de Prima y de Vísperas no debía haberse explicado otro texto que el Libro de las Sentencias de Lombardo; pero ya veremos más adelante cómo hacia 1530 comenzó Vitoria a simultanear las Distinciones del Maestro con las Cuestiones del Angélico, o por lo menos a servirse de ambos como base para sus lecciones. Como quiera que sea, tuvo seguramente que proceder con mucha cautela en esta innovación; ni fué tenida en cuenta al ser rehechos los Estatutos de la Universidad en 1538. Es que se había exagerado, haciendo de Santo Tomás un partido, el Maestro exclusivo de una sola Orden, de una de las tres Escuelas rivales, y naturalmente todo el que se esforzaba por dar a Santo Tomás un

valor más general fuera del recinto de una Orden, tropezaba con viva oposición. Fué preciso que, a mediados de siglo, la Compañía de Jesús, primero, y luego numerosas religiones nuevas, así como las que entonces renacieron por reforma de antiguas Órdenes, le eligiesen por su Maestro, para que su nombre adquiriese general crédito en el mundo teológico. Hasta 1561, año de la reforma de los Estatutos, no entró oficialmente en Salamanca la Suma teológica, por lo menos para las lecciones, en sustitución del Libro de las Sentencias. Cierta preeminencia de honor ha conservado éste hasta el mismo siglo XVIII.

La provisión de cátedras estaba, puede decirse, totalmente en manos de los estudiantes en Salamanca en el siglo XVI. El Rector y el Consejo de la Universidad debían obrar «secundum vota studentium». Cuando oficialmente se anunciaba la vacante de una cátedra, debían los aspirantes, por de pronto, formular públicamente sus deseos. Después, si querían, podían dar algunas lecciones de prueba, para que los oyentes tuvieran ocasión de apreciar sus dotes. En la votación no todos los votos tenían el mismo valor; éste dependía del número de cursos que el votante había terminado. Pero sobre este extremo y sobre otras disposiciones de la Universidad esperamos poder extendernos más dentro de poco.

3) Origen de los manuscritos vaticanos

Nos queda aún por averiguar la procedencia de esta colección de manuscritos. Pertenecen a la Biblioteca *Ottoboniana* 31 números de los 39 que abarca el total (unos 50 tomos); sólo los ocho restantes son de la *Vaticana* (1). En casi todos los manuscritos de la primera serie se

---

(1) Como es sabido, el rico tesoro de manuscritos de la Biblioteca Vaticana se divide en varias grandes colecciones, que aun ahora están separadas, y tienen sendos catálogos: 1, la Vaticana propiamente dicha; 2, la Ottoboniana; 3, la Palatina (de Heidelberg); 4, la Urbinatense (del último Duque de Urbino); 5, la de la Reina Cristina de Suecia. Recientemente, y en años distintos, se han ido agregando otras colecciones importantes: 6, la Borguesiana (1891), restos de la Biblioteca Papal de Aviñón; 7, la Barberiniana (1902), de aquella antigua familia; 8, la Borgiana (1902), que perteneció a Propaganda; 9, la Rossiana, formada por el comendador Juan B. de Rossi, y devuelta (1921) de Lainz, cerca de Viena; y 10, la Chigiana (1923), de aquella familia. V. *Anuario Pontificio*, 1924, p. 736.

lee en la portada, de época posterior: «Ex codicibus Illustrissimi et Excellentissimi domini Joannis Angeli Ducis ab Altaemps.» *Gian Angelo* de Altemps, Duque de Gallese, era un vástago de la rama italiana del Conde de Hohenems, fundada por el Cardenal Mark Sittich de Altemps († 1595) (1). Todavía contemplan las ruinas de su castillo solariego de Voralberg sobre las escarpadas rocas, en que se asienta, el ancho valle del Rin tendido a sus pies. Como sobrino que era de Pío IV (Médicis), el Cardenal pudo dar como dote a su hijo legitimado Roberto el lindo palacio junto a San Apolinar (Palazzo Altemps, aún en nuestros días, y sede hoy del Colegio eclesiástico Español), la soberbia Villa Mondragone que domina a Frascati (actualmente Colegio-convictorio de la Compañía de Jesús), y el marquesado de Gallese. A su temprana muerte (en 1586) dejó Roberto a su hijo Juan Angel, además de lo dicho, el marquesado Soriano. Pudo, pues, muy bien éste, hacia fines del siglo XVI, sostener una brillante casa, adornado con el título de Duque y con las copiosas riquezas cuidadosamente amontonadas por su padre, a la manera de otros linajes de nepotes. Siguiendo el gusto y la moda de entonces, ornó su casa con tesoros de las ciencias y de las artes; entre ellos con una magnífica biblioteca. Aún se conserva su catálogo (2), que nos da noticia de los códices que estaban en los diecinueve bien tallados armarios. Aquí los vio Nic. Antonio cuando, por los años 1659 al 1672, andaba recogiendo los materiales para su *Bibliotheca Hispana* (3).

El núcleo a cuyo alrededor se formó esta famosa Biblioteca (4), la «Altempsiana», procedía de Marcelo II (Cervino), 1555. Éste había reunido, ya antes de su exaltación al solio pontificio, una importante biblioteca. Se la legó al que durante largos años fué su secretario, y más tarde Cardenal Sirleto, quien la aumentó. Algún tiempo después de la

---

(1) Cf. Litta, *Famiglie celebri Italiane*, Milano, 1819.

(2) Cod. Ottob., n. 2542: *Index scriptorum codicum Bibliothecae Altaempsianae*, f. 38.

(3) Antonio, Nic., *Bibliotheca Hispana Nova*, 2.ª ed. Matriti, 1783, t. 1, p. 497. Al hablar de los comentarios inéditos de Vitoria, dice: «Certe hic Romae, ubi haec scribimus, Altaempsiana Bibliotheca habet ea, quae in Primam Partem, atque item in Secundam Secundae elucubravit.»

(4) Para más detalles v. Ruggieri, Const., *Memorie istoriche della Biblioteca Ottoboniana ora unita alla Vaticana*, Roma, 1825.

muerte de este Cardenal († 1585) pasó de manos de los herederos la ya famosa biblioteca al Cardenal Ascanio Colonna.

Como muchos de nuestros 31 códices datan de los años 1580 al 85, no es posible que hayan llegado a Roma en tiempo de Marcelo II y difícilmente por intermedio de Sirleto. Por otra parte, los estudios de ambos se habían dirigido principalmente hacia épocas más remotas de la Iglesia, mayormente hacia la patrística griega. Por último, el catálogo de la biblioteca de Sirleto (1), publicado por Possevino, no contiene ni uno solo de nuestros manuscritos.

Todo, pues, induce a creer que el Cardenal Ascanio Colonna fué el primer dueño de esta colección. Presunción que se convertirá en certeza si echamos un vistazo a la vida de este culto y refinado príncipe de la Iglesia. Fué el segundogénito de Marco Antonio Colonna, el vencedor de Lepanto (6 octubre 1571). Cuando, con la muerte de Pío V (1.° mayo 1572), vio Marco Antonio venirse a tierra todo el edificio de sus levantados proyectos y bien fundadas esperanzas, volvió los ojos hacia España. Y no del todo en vano, pues por el año 1576 recibió de allí un modesto premio a sus méritos y un nuevo campo de acción a sus energías no apagadas: fué nombrado Virrey de Sicilia. Para recibir personalmente instrucciones y la investidura de su nueva dignidad marchó Colonna a Madrid en 1576. Como quien conocía los gustos de su nuevo señor, se llevó consigo a sus dos hijos. De ellos Ascanio, destinado a la carrera eclesiástica, debía completar sus estudios en las Universidades españolas, entonces en el apogeo de su gloria; y al mismo tiempo, como lo manifiesta Marco Antonio en una carta, quedar en manos de Felipe II en prenda de la fidelidad de su padre.

Hasta entonces habíase dedicado Ascanio con preferencia a los estudios humanísticos y retóricos, bajo la direción del maestro Muretus, con raro celo y provecho grande. Sus extraordinarias dotes oratorias, puestas de manifiesto en declamaciones públicas, tan corrientes entonces, le habían ya atraído las miradas de Pío V y de San Carlos Bo-

---

(1) Possevinus, Ant., *Apparatus sacer*, Venetiis, 1606, f. 3. Append. Catalogi Ms. Graecorum et aliorum, p. 133. Ex catalogo Librorum Card. Sirleti, qui sunt in Bibliotheca Ill. Card. Ascanii Columnae. Es verdad que parece no ser más que un extracto del catálogo, pero en él se citan también autores modernos.

rromeo (1). En 1577 le encontramos en Alcalá. Asistía a las explicaciones del tratado aristotélico *de anima*, y se preparaba para la licenciatura en Filosofía. Sus estudios teológicos los hacía alternando entre Alcalá y Salamanca. En Alcalá estaba de nuevo cuando recibió la noticia de la enfermedad de su padre (junio de 1584). Muerto éste (1.° de agosto de 1584) aún permaneció Ascanio hasta 1586 en España, donde, a instancias de Felipe II, recibió la púrpura romana (2).

Debió de ser tarea fácil para el rico príncipe romano la de reunir, durante su dilatada estancia en España, la colección que nos ocupa. Acaso muchos de los códices de los años 1578 a 1583 no sean otra cosa que apuntes tomados en clase, escritos por sus criados, conforme al uso de la época. La fecha última que se encuentra en los manuscritos es el año 1583 o 1585 en el *Cod. Ottob.*, n. 1027, f. 273. Y es curiosa la coincidencia: cabalmente entonces terminó Ascanio sus estudios y tuvo que dedicarse, sobre todo muerto su padre, a los asuntos de Estado y a los negocios familiares.

Vuelto a Roma, enriqueció su palacio con la soberbia biblioteca en la cual acumuló, sobre lo que ya había en su casa, cuantos manuscritos recogió en España, y añadió a todo ello la preciosísima colección Sirleto. La biblioteca fué a parar, después de la muerte del Cardenal (1608), de las manos de su heredero, el Condestable Felipe Colonna, a las del opulento Duque de Altemps. Pero tampoco los herederos de éste pudieron conservar su tesoro. Pasó de ellos a los Ottoboni (Alejandro VIII, 1629). En el catálogo (3) mandado hacer por éstos, encontramos también nuestros manuscritos de Salamanca. Por último, en tiempo de Benedicto XIV, la biblioteca del Cardenal Pedro Ottoboni se incorporó a la Vaticana (4). Los ocho manuscritos restantes de nuestra colección que pertenecen a la Biblioteca Vaticana propiamente

---

(1) Cardella, Lor., *Memorie storiche de' Cardinali*, Roma, 1793, t. 5, p. 265. — Los demás datos expuestos los debemos a la bondad del Archivero de la familia Colonna, Sr. Presutti. A la vida de Marco Antonio que proyectaba escribir, quería añadir una corta biografía del Cardenal Ascanio. Tal vida no se ha publicado.

(2) Ciaconius, Alph., *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et Cardinalium*, ed. A. Oldoine, Romae, 1677, t. 4, col. 170, 171.

(3) V. Cod. Ottob., 2544. *Indice dei Manoscritti della Biblioteca Ottoboniana*, f. 58.

(4) Ruggieri, l. c., p. 46 ss.

dicha, se encontraban ya en ella en tiempo de Urbano VIII (Barberini, 1623-24). Así lo atestiguan las abejas del escudo de los Barberini, que aparecen en la cubierta del inventario donde se consignan estos códices: conocida es, en efecto, la costumbre de estampar las armas del Papa reinante en toda nueva encuadernación. Acaso hayan pasado directamente al Vaticano de las manos del Condestable Felipe.

De entre los manuscritos sólo los *Cod. Ottob.* 1041 a. b., 1040 a. b., 1050 a. b., son autógrafos de los respectivos maestros (Vicente Barrón y Pedro Hernández). Además, los *Cod. Ottob.* 781 y 782 parecen ser apuntes de las explicaciones de Domingo de Soto, corregidos y completados de su puño y letra. Todos los demás códices no contienen más que las materias dictadas en clase. Aunque los Estatutos de 1561 habían restringido mucho el uso del dictado, persistió éste en mayor o menor grado. Alguna que otra de estas copias hace buena la frase de Soto al hablar de las lecciones: «Quae in gymnasio publice dictamus, quaeque auditores tumultuarie codicibus excipiunt» (1).

II. — LOS DISTINTOS MAESTROS Y SUS RESPECTIVOS MANUSCRITOS

1) Francisco de Vitoria (2)

Francisco de Vitoria es justamente considerado como el padre, tanto de la Escuela de Salamanca como, en general, de la nueva Escolástica. Él antes que nadie ha impreso en ambas, clara y totalmente, el sello de progreso que las caracteriza.

Nació en el país vasco, en la capital de Alava, Vitoria, hacia el

---

(1) *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum*, Salmanticae, 1541. Prólogo.

(2) Véase la obra que en 1928 publicó el P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., *Los Manuscritos del M.º Fr. Francisco de Vitoria, O. P.*, Madrid-Valencia. En ella describe el autor 28 manuscritos de Vitoria, dando algunos pasajes tomados de ellos, y propone un discreto proyecto de una publicación más amplia, con especial referencia a las *Relectiones*, en gran parte ya impresas, aunque sin bastante corrección. Este volumen, compuesto con gran diligencia, ofrece un excelente suplemento a lo que aquí se trata sobre los manuscritos Vaticanos. Véase también el libro del P. Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico*, Madrid, 1914.

año 1480. Algunos años después trasladaron sus padres la residencia a Burgos, donde el joven Francisco terminó las Humanidades y a poco tomó el hábito de Santo Domingo en el convento de San Pablo. Las extraordinarias dotes que manifestó en el curso de sus estudios determinaron a sus Prelados a enviarle por los años de 1505 al convento de Santiago de París, conforme a la antigua costumbre de la Orden, para que allí perfeccionase sus conocimientos y se preparase a la enseñanza. La educación de Vitoria fué el último esclarecido mérito que se asignó esta Escuela de su Orden, tan nombrada en la historia de la antigua Escolástica, antes de ver palidecer su brillo, junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la Reforma; entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica atravesando los Pirineos a la fiel creyente España.

Varios factores contribuyeron a la elevación científica que resalta en la formación de Vitoria. Uno de los más eficaces fué, sin duda, *la reorganización de la Universidad de París*, que por entonces se efectuaba. Los anhelos de reforma eran antiguos: el Cardenal d'Estouteville, legado del Papa, la había comenzado con la llamada *Reformatio Tutevillana*, cuyos Estatutos se introdujeron en 1.° de junio de 1452 (1). En los decenios siguientes se recogieron sus frutos: la moralidad de la juventud estudiosa mejoró, y tras esto vino una mayor seriedad y celo en los estudios.

Esta mejoría no dejaba de ser efecto, en buena parte, de otra causa, *la represión del nominalismo*, que por fin empezaba a ponerse por obra. En la gran batalla electoral del 13 de enero de 1474 se pronunció su sentencia de muerte y la selló el Real decreto de 1.° de marzo del mismo año. Maestros y discípulos se vieron obligados a estudiar en los escritos clásicos de aquella edad de oro que constituye la segunda mitad del siglo XIII; lo cual fué, por cierto, en extremo beneficioso, tanto para la elección de las doctrinas como, sobre todo, para el método. Bien es verdad que este sano acuerdo fué poco después revocado, parcialmente a lo menos, a instancias de la «Nación alemana» principalmente. No es extraño: los *Doctores Moderniores* habían echado profundas raíces, particularmente en los colegios universitarios, y no era fácil arrancarlos de allí con una sola acometida. Pero,

---

(1) DENIFLE-CHATELLAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, IV, pp. 713 ss.

cuando menos, se habían forzado las puertas de aquellas fortalezas del nominalismo y franqueado su entrada a los *Doctores alti sermonis*, con lo cual estaba ya encauzado el triunfo definitivo.

Elemento de reforma fué también el *Humanismo* (1) *que broto también en París* reinando Luis XII (1498-1515). No estaban ciertamente los representantes de este movimiento a la altura de la labor que en su presunción habían acometido, como lo prueban sus frívolos ejercicios de estilo; pero no por ello dejaron de propagar infatigablemente el gusto por la perfección en la forma y el estilo de los antiguos clásicos; con lo cual obligaron a los hombres que cultivaban el sólido saber filosófico y teológico a no satisfacerse con la desnuda y seca exposición de las cosas, como a menudo sucedía, sino a poner atención y esmero en la forma y en la expresión. También este proceso de refinación se hallaba bastante desarrollado en París, cuando aparece allí Francisco, y es una circunstancia que influyó muy favorablemente en su formación cultural.

Pero aún más eficaz fué la *reforma de la Orden Dominicana*, que por entonces se llevaba a cabo con diligencia siempre creciente. Como dice Fontana en su edición oficial de las constituciones (2), la Orden, participando necesariamente en el malestar general de la Iglesia, había padecido mucho a consecuencia del gran cisma de Occidente, quedando, como la Iglesia toda, dividida en dos fracciones enemigas. Y fué tanto más lamentable el perniciosísimo influjo de esta discordia, cuanto que cogió a la Orden en un estado que distaba mucho de su anterior florecimiento. En efecto, la peste, que saliendo de la India, había castigado en 1348 el Asia occidental, cayó también sobre Europa como un azote de Dios en los años siguientes. Muchos monasterios quedaron totalmente despoblados. Para llenar de nuevo sus vacíos claustros se admitieron con angustiosas prisas y sin el debido discernimiento ni suficientes pruebas numerosos novicios, medida cuyas desdichadísimas con-

---

(1) J. Quicherat, *Histoire de S. Barbe, collège, communauté, institution*, Paris, Hachette, 1860, t. 1, p. 150.

(2) Fontana Vinc. M., *Constitutiones, Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium S. Ord. Fr. Praed.*, Romae, 1655, col. 547-575. — Cf. Bern. de Rubeis, O. P., *De rebus Congregationis sub titulo B. Jacobi Salomonii in Provincia S. Dominici Venetiarum erectae Ord. Praed. Commentarius historicus*, Venetiis, 1751, p. 11.

secuencias para toda la comunidad fueron imponderables. Pero, afortunadamente, no finalizó el siglo sin ver cómo los elementos celosos se reunían en los conventos reformados —en Alemania, en el de Colmar, 1390 (1); en Italia, en el de Santo Domingo de Venecia (2)—, donde se observaba la regla en su primitiva pureza. Pronto creció el número de estas casas; gracias al infatigable celo de la mayor parte de los Maestros de la Orden, se formaron provincias reformadas, entre las que descollaban por su fervor la Lombarda y la Holandesa. Estas provincias sirvieron como de centro y apoyo en la gran obra de la regeneración de la Orden. Un paso de gigante se dió hacia esa meta en 1512: los esfuerzos unidos del gran Ministro de Luis XII, Cardenal Amboise, del Maestro de la Orden Vicente Vandello y del afamado predicador Juan Clarée, lograron que fuera incorporado a la provincia reformada de Holanda el convento principal de Santiago de París y que se repoblase con celosos frailes de esta provincia (3). Como siempre acaece, también aquí volvieron las bendiciones de Dios, el fervor y hasta el entusiasmo por la vida científica cuando el primitivo espíritu de la Orden reinó de nuevo en este importante centro de estudios de la escogida juventud dominicana.

La vida ejemplar de estos religiosos de los Países Bajos recibió un excelente refuerzo en la persona del belga Pedro Crockart, de Bruselas (llamado por esto *Petrus Bruxellensis)* (4). Fué su maestro Juan

---

(1) Fontana, l. c., col. 550.

(2) Fontana, l. c., col. 563; y Bern. de Rubeis, O. P., l. c. Este escrito contiene la historia de los intentos de reforma, sobre todo en Italia.

(3) Quetif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, París, 1719-1721, t. 2, p. 29: «Tum autem accidit, ut agente Georgio Cardinali Ambacio anno 1502 gymnasium Sanjacobeum Congregationi Hollandiae, in qua severior ordinis disciplina vigebat, subjiceretur et exinde plures ex Belgio sodales ibidem assignarentur.» Seb. de Olmedo, *Nova Chronica Ord. Praed.* (Cod. Ottob., n. 2181), f. 88 a: «Cumque regularis observantiae abundantius emulator haberetur (Clarée) etiam magnae Congregationi Hollandiae Vicarius moderatorque praefectus est et Conventum Parisiensem, etsi magna multorum expectatione, majore tamen nonnullorum contradictione primus ipse reformavit sub Vincentio Bandello (1501-1506).» Le sucedió en el generalato Clarée, en 1507.

(4) Quetif, l. c., t. 3, p. 29, da sobre él las siguientes noticias: en 1505 le designó el Capítulo de la Orden, de Milán, para dar en París conferencias públicas sobre Lombardo, designación que fué confirmada al año siguiente por el Capítulo de la

Mayor, escocés († 1547), por entonces exageradamente ponderado, y como antes de entrar en la Orden habíase dedicado Crockart con gran éxito a la enseñanza, por eso casi a raíz de su profesión fué destinado a enseñar filosofía primero y teología después a sus jóvenes hermanos en religión. Entre éstos se contaba Vitoria. Sebastián de Olmedo pondera la sutileza y penetración de ingenio de su contemporáneo Pedro, la novedad y excelencia de su método de enseñar. Con frases no menos laudatorias hablan de él sus discípulos Fr. Vicente de Harlem, Fr. Miguel de Salamanca y hasta el mismo Vitoria (1). Desgraciadamente, no podemos comprobar el alcance de estas alabanzas leyendo los Comentarios de Aristóteles publicados por Crockart. De tomarlas al pie de la letra, hubiéramos tenido que señalar a Pedro Crockart como padre de la nueva Escolástica, si su vida hubiera sido más larga. Sea como fuere, no se le puede discutir el gran mérito de haber formado a su lado a Francisco de Vitoria.

Pero volvamos del maestro al discípulo. Si los informes de López (2) no fallan, Crockart fué el maestro de Filosofía de Francisco; de Teología, en cambio, lo fué Juan Fenario. Este último y el citado Juan Clarée eran seguramente las dos potencias de que entonces disponía el convento de Santiago. Fué elegido Fenario General de la Orden en 1532. Como quiera que, según Quetif (3), salió de París en 1507, des-

---

Orden reformada. Después de esto, promovido ya al bachillerato, empezó Pedro, en 1509, a explicar en público la Suma de Santo Tomás. (Vitoria, en el prólogo a la edición publicada por Pedro en 1512, de la 2ª 2ae de Santo Tomás, habla de la «in magna discipolorum frequentia triennalis S. Thomae interpretatio» de su maestro.) En 1512 alcanzó la borla de Doctor. Pero ya en 1514 nos habla de su muerte Vicente Harlem en el prólogo a su edición del comentario de Pedro de Palude al 4.º Libro de las Sentencias. — He aquí lo que en otro lugar, f. 91 b, dice otro contemporáneo de Crockart, Sebastián de Olmedo (entró en la Orden en 1505): «Parisiis autem praeclari ingenii ac celsi animi adolescens frater Bruxellensis floret, qui abunde et subtiliter in Dialecticis scripsit, ita ut nova videretur facere omnia, doctor subtilis dictus. Et cum esset annorum quasi triginta ex hac luce subtrahitur..... Obiit enim Prior Parisiensis, raptus in brevi ne malitia mutaret cor ejus.»

(1) Quetif, l. c., t. 2, p. 30.

(2) López, J., *Historia general de S. Domingo y de su Orden*, Valladolid, 1613, t. 4, p. 289: «En las Artes tuvo por Maestro a Bruxelas, frayle de la Orden, hombre doctíssimo, y en Teologia al M. fr. Juan Fenario, que después fue General de la Orden.»

(3) Quetif, l. c., t. 2, p. 83. Apenas se puede conciliar esta noticia de la tan tem-

pués de haberse doctorado en 1506, los estudios teológicos de Vitoria tenían que haber empezado ya en esa fecha. Condiscípulos suyos fueron, según Quetif (1), muy distinguidos en ciencia y en celo por la reforma de la Orden, Martín Cuyrot, Guillermo Pepin, Guillermo Parvi y Vicente Lievin.

La primera noticia que tenemos de Vitoria, después de la terminación de sus estudios, nos la da él mismo en el prólogo que escribió a la edición de la 2^a 2^{ae}, publicada en 1512 por su maestro; o sea que le ayudó en la publicación de la obra como corrector. En el siguiente de 1513 le propusieron sus Superiores de París al Capítulo general de Génova para la promoción a los grados académicos. A continuación de esto se le confiere, en 1515, con aprobación del Capítulo general de Nápoles, el honroso encargo de las lecciones públicas para el año siguiente. En 1520 tuvo lugar la solemne disputa pública en la Sorbona, que precisaba para la licenciatura, dignidad que obtuvo el 24 de marzo de 1522.

Poco después vuelve a España y se dedica de nuevo a la enseñanza, que desempeñó en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Este Estudio Provincial de la antigua Pincia, fundado por Alfonso de Burgos, O. P., Obispo de Cuenca y Palencia, y sostenido con cuantiosas rentas, era después del de San Esteban de Salamanca la escuela más importante de la Provincia española. Tenían derecho a enviar a ese centro un religioso joven habilitado para el magisterio, cada uno de los 48 conventos de la Provincia. Maestros y discípulos estaban exentos del coro; para el necesario esparcimiento había una casa de campo lindamente situada; en una palabra, todo estaba dirigido al mismo fin: al trabajo, al estudio (2).

---

prana marcha de Fenario, con la afirmación que, según hemos visto, hace López, ni con lo que dice Soto. El P. Beltrán de Heredia se inclina a creer que en la fecha de 1507 hay una errata, con la supresión de una *x*, que anticipa en diez años la salida de Fenario. l. c., p. 2. — Sobre Fenario (Juan de Feynier), v. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. 5, París, 1911, pp. 297 ss.

(1) QUETIF, l. c., t. 2, p 83.

(2) LÓPEZ, J., l. c., t. 3, p. 404; y CABALLERO, F., *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, Madrid, 1871, pp. 50, 51. — Hacia 1612 fundó el Obispo de Córdoba, Diego de Mardones, O. P., un tercer centro de éstos en el convento de San Pablo, en Burgos. V. LÓPEZ, l. c., t. 3, p. 166.

Por su cargo de *Regens primarius* estaba confiada a Vitoria no sólo la explicación de la principal cátedra diaria, sino también toda la marcha de los estudios, tanto en lo referente a los alumnos como a los demás lectores (1).

Pero apenas había terminado de explicar en 1526 el curso trienal, cuando quedó vacante en Salamanca la cátedra de Prima de Teología, por muerte de Pablo de León (Paulus, según otros Petrus, Legionensis). Cerca de cien años había sido ocupado este puesto de honor casi sin interrupción por un miembro de la Orden. Era, pues, necesario buscar un campeón capaz de impedir que saliese de ella en el próximo concurso. Vitoria fué el elegido y correspondió a las esperanzas que en él se habían puesto, venciendo a su terrible competidor el portugués Juan Margallo.

Aquí, en Salamanca, en 1526 (2), es cuando comienza realmente la época esplendorosa del magisterio de Vitoria. Fué poco a poco dando mayor entrada a la Suma de Santo Tomás como fundamento de sus conferencias; con lo cual, a lo que parece, no hacía sino seguir una costumbre introducida también en Salamanca con la reforma de la Orden. Por lo menos Matías de Paz, que murió el 30 de septiembre de 1517, siendo propietario de la cátedra de Sagrada Escritura, dejó comentarios manuscritos sobre la Suma (3). ¿Qué era, pues, lo que le valió tantas alabanzas, y de críticos tan competentes como Cano (4), Bartolomé de Medina (5), Báñez (6), López (7), quienes consideran que su

---

(1) Fontana, l. c., col. 575: «Regens (Studiorum) est caput, studia omnesque tam Officiales ejusdem quam Studentes illi subditi sunt, in his quae ad studium spectant.» — N. 5: «Ad ipsum pertinet praecipuam Theologiae legere lectionem.»

(2) Así dice Báñez *(Commentarii in 2m 2ae* q. 1, a. 7). También en Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlín, 1885, 492, A. 1090 y Quetif, t. 2, p. 129. — Por el contrario, Caballero, l. c., p. 46, da el año 1527.

(3) Quetif, l. c., t. 2, p. 38.

(4) Canus, *De Locis theologicis*, l. 12, c. 1.

(5) Medina, Barth., *Expositio in 1m 2ae p. D. Thomae*. Prólogo. «Qui non solum abdita D. Thomae arcana discipulis patefecit, verum etiam eo ordine et dispositione digessit, ut seipsum superasse videatur. Certe ea ratione et methodo doctrinam scholasticam tradidit, ut restaurator divinae Theologiae optimo iure habeatur.»

(6) Báñez, *Com. in 2m 2ae p. D. Thomae*, q. 1, a. 7: «Qui scholasticam doctrinam..... in methodum perspicuam et eruditione plenam ad D. Thomae intelligentiam reduxit.» Más adelante le llama: «Scholasticae Theologiae quasi reparator.»

(7) A fines del siglo XVI compendió López de nuevo, en su estilo claro y con-

enseñanza hace época y la celebran como la reforma de la ciencia teológica?

Indudablemente su fuerza principal radicaba en la unión de su erudición teológica con su cultura humanística. En él no encontramos ya aquella preferencia exclusivista por la especulación filosófica. Sin despreciarla, ni caer, por tanto, en el extremo opuesto, supo volver por los fueros de las fuentes positivas de demostración: la Sagrada Escritura, los Concilios y los Santos Padres.

Estos fueron sus cimientos firmes e imprescindibles. Y una vez asentados, edificó sobre ellos su especulación dogmática con moderación, sin perderse en cuestiones impertinentes. La agudeza y la consecuencia con que fundó y empleó este método, el único correcto, dieron a su inteligente discípulo Cano la primera idea para su obra clásica *De Locis theologicis* (1).

En realidad, esta obra no contiene más que el fundamento científico y teórico de aquellos tópicos, que Vitoria empleó prácticamente toda su vida en sus explicaciones. A la consecución de este progreso tan lleno de bendiciones para los estudios teológicos, contribuyeron mucho, sin duda, las quejas, no del todo infundadas, de los humanistas, así como los errores de los novadores en lo que respecta a varias fuentes de demostración teológica.

Con la misma moderación procedió en la apreciación de las producciones del tiempo pasado, alejándose igualmente de una exageración idolátrica y de un desprecio miope. Más aún: la gran veneración que profesaba, como era justo, a Santo Tomás, no le llevó a menospreciar los progresos hechos en los últimos doscientos cincuenta años, ni cegó su inteligencia hasta el punto de considerar injusta e innecesaria

---

ciso, el mérito científico de Vitoria con las siguientes frases: «Era el M. Vitoria maestro de los maestros, no solamente en la sustancia de la doctrina, sino en el modo que tenía en enseñarla, que era el estilo breve y de mucha resolución y elegante. — Las questiones que disputava eran propias del lugar, donde Santo Tomás las trata, enseñando a los venideros, que no tratassen las questiones fuera de sus lugares con notable daño de los estudiantes, sin que jamás se lleve a fin la lición de una de las partes de Santo Tomás. — Desterró el barbarismo, que era el lenguaje que en aquel tiempo usavan las escuelas. — Solía dezir el M. Fr. Cano: bien podrá ser que alguno de los discípulos del M. Vitoria lleguen a saber tanto como él, pero diez juntos de los más aventajados no ternán la profundidad y la claridad de su ingenio.» (L. c., t. 4, p. 289.)

(1) Canus, *De Locis theologicis*, l. 12, c. 1.

toda discusión de las opiniones y demostraciones de su gran Maestro. Esta misma conducta observó con Capréolo, «el príncipe de los tomistas», y hasta con el mismo Cayetano, que ocupaba preferentemente su atención, como el más famoso de sus contemporáneos y hermanos de Orden. Vemos, pues, que las advertencias que tocante a este punto, según dice Cano (1), solía dar a sus discípulos, era él el primero en seguirlas al pie de la letra.

Su gusto por la cultura clásica se manifiesta en el escogido latín que empleó, en cuanto la materia lo permite, como en la introducción a algunas relecciones; y sobre todo, en el orden y claridad luminosa con que hace resaltar las distintas enseñanzas de las cuestiones y artículos de Santo Tomás, fijando con exactitud el verdadero punto discutible, ponderando y exponiendo las diversas opiniones y sirviéndose, finalmente, para demostrar la suya, de la Escritura, la tradición y la razón. El trabajo mental que exigía el estudio del fondo no absorbía su inteligencia hasta el extremo de agotarla para la elección de la forma; por el contrario, se ve claramente la importancia que con razón concedía al modo de exponer. Estas imponderables ventajas resplandecen principalmente en sus comentarios sobre Santo Tomás, a pesar de lo muy defectuosos que hasta nosotros han llegado.

Nos hemos detenido algo más en detallar estos rasgos típicos, porque no son exclusivos de Vitoria, sino que, como es natural, caracterizan a la Escuela por él fundada. Quien haya leído algo en los escritos de Cano, de Domingo de Soto, de Medina o de Báñez, habrá podido apreciar por sí mismo la verdad de la descripción que hemos hecho. Los manuscritos, de que luego nos ocuparemos, lo prueban también. Hasta Báñez no cambió la fisonomía de la Escuela; entonces lo hizo parcialmente, en el calor de la controversia sobre la gracia.

También la forma exterior del método de enseñanza de Vitoria ofrecía alguna novedad, con la que, sin embargo, simpatizó pronto la juventud de Salamanca. Quetif nos informa que fué Vitoria quien trasplantó a España la costumbre corriente en París, desde la reforma de Tuttavilla (1452), que consistía en dictar a los alumnos las conferencias, o, por lo menos, un extracto de ellas. Con esto, si bien se aumentaba la labor del maestro, se facilitaba mucho a los estudiantes el

(1) Canus, *De Locis theologicis*, l. c.

repaso de las lecciones oídas; gracias a este nuevo método ganaba mucho en cantidad y en calidad lo que el alumno se llevaba a su casa. Parece ser que más tarde, en Salamanca, exageraron algunos maestros este procedimiento; por lo menos, ya hemos visto que, al reformarse los Estatutos en 1561, se pusieron ciertos límites a estos dictados.

De entre los maestros que encontró Vitoria al tomar posesión de su cargo en San Esteban en 1526, gozaba Diego de Astudillo el mayor predicamento. No era entonces más que lector de Filosofía. Hasta algunos años más tarde (antes de 1531) (1) no fué nombrado *Regens primarius* en San Gregorio de Valladolid. Hay una frase de Vitoria que retrata sus dotes pedagógicas y que nos indica con claridad que aún permanecía aferrado a la antigua Escuela: «El maestro Astudillo (solía decir) sabe más que yo, pero no despacha tan bien sus géneros» (2).

Si es cierto que el talento y el celo con que los alumnos siguen la explicación de su maestro ejercen en éste un influjo benéfico, tendremos que reconocer que la Providencia había cuidado de Vitoria de un modo extraordinario, sobre todo en los primeros años de su magisterio. Precisamente en estos años, de 1527 a 1530, hallamos a su lado a sus más famosos discípulos: Cano (1527-31) (3); Martín de Ledesma (4) (seguramente 1529-33), que desempeñó treinta años la primera cátedra de Teología en Coimbra; Andrés de Tudela (5), que murió en Alcalá (1542) en el mismo puesto de honor; Mancio de Corpore Christi (1528-32), uno de los sucesores de su gran maestro en Salamanca. Más adelante veremos si también deben ser contados entre sus discípulos Domingo de Soto y Bartolomé de Medina, como lo afirman muchos, incluso Altamura y Quetif (6).

La mejor demostración de la profunda huella que imprimió Vitoria en su Escuela, y por ella en la ciencia teológica de su patria, es que

---

(1) Caballero, l. c., pp. 46-52. — Quetif, t. 2, p. 94.

(2) Caballero, l. c., p. 46.

(3) Caballero, l. c., p. 46.

(4) Ingresó en la Orden en Salamanca el 15 de marzo de 1525. Quetif, t. 2, p. 230.

(5) Caballero, l. c., p. 56.

(6) Altamura, Ambr. de, *Bibliotheca Dominicana*, Romae, 1677, p. 291, y Quetif, t. 2, p. 129.

sus mismos contemporáneos Martín Navarro, Cano, Medina, Báñez, atribuyen, en primer lugar, a sus enseñanzas la maravillosa altura a que esta ciencia se elevó en el siglo XVI en la Universidad española y en la portuguesa. Esta afirmación recibe un interesante refuerzo con las actas del tercer período del Concilio de Trento, que escribió el Cardenal Paleotti. Cuando, a fines del año 1562 y primera mitad de 1563, se exaltaron los ánimos al discutirse, con motivo de la obligación de residencia y del Sacramento del Orden, la cuestión de la institución divina de los Obispos, los Prelados españoles fueron los que con más ardor, ellos siempre tan afectos a la Iglesia y al Papa, se manifestaron como un solo hombre en favor del derecho divino. Esta conducta se atribuyó por los otros Padres a fundamento distinto. Los unos la suponían efecto de la animosidad contra el poder del Inquisidor general, otros creían ver en ella el egoísmo, «alii bono eos zelo ac stimulis conscientiae impulsos, quod ita christianae reipublicae consultum judicarent, haec arripuisse *et praesertim quod auctore Francisco de Victoria, ex cujus gymnasio, multi qui hac convenere Patres olim exilierunt, haec opinio pridem ab Hispaniarum academiis fuerit apprehensa*» (1). Esto mismo está expresado con más claridad aún en otro lugar, al hablar Paleotti de las dificultades que se oponían a un acuerdo que resolviese esta lamentable polémica. La primera dificultad consistía en las ideas que los Concilios de Constanza y Basilea habían dejado en muchos franceses: «Secunda Hispanorum auctore Francisco de Victoria, qui multorum, qui hic adsunt, Hispanorum praeceptor fuit et *quem mire omnes extollunt*, qui in commentariis suis scriptum reliquit: episcopos posse ab aliis episcopis, etiam ignorante Papa, rite creari, dummodo Romano Pontifici obedientiam profiteantur, nisi Papa specialiter secus constituat» (2).

Con incansable celo siguió ejerciendo Francisco su magisterio hasta 1544; en este año, según parece, un agudísimo ataque de gota le obligó a dejar su lugar a un sustituto (3); la elección recayó en Juan Gil

---

(1) Theiner, A., *Acta genuina Conc. Trident.*, Zagrabiae, t. 2. *Acta Paleotti*, p. 610.

(2) Theiner, l. c., p. 618. — Cf. también Ehses, St., *Concilii Tridentini Actorum Pars VI*, ed. Goerresiana, Friburgo, 1924, pp. 194 y 201.

(3) Caballero lo dice expresamente (l. c., p. 59): «Creíase allí, con grandes fundamentos, que el sucesor sería el afamado teólogo fray Juan Gil Fernández de Nava,

Fernández de Nava, antiguo colegial de San Bartolomé, el colegio universitario más antiguo e importante. Fernández de Nava no pertenecía a ninguna Orden religiosa; se equivoca, pues, Caballero al darle el apelativo de «fray». Regentó la cátedra hasta la muerte de Vitoria, que ocurrió el 12 de agosto de 1546, según nos informan, tanto López como Caballero, tomándolo ambos seguramente de la antigua crónica de San Esteban. Vitoria pasó los dos últimos años de su vida con muchos padecimientos, a causa de diversas enfermedades y del agotamiento corporal (1).

Con sobrada razón se lamentan vehementemente Cano y López de que Vitoria no hubiese dado a la imprenta por lo menos algunos de los comentarios sobre Santo Tomás, que durante tantos años perfiló con tan extraordinaria habilidad y celo; así nos hubiera dejado una fiel imagen de aquella ciencia teológica tan clara y profunda. En la actualidad todo lo que de esta actividad literaria nos queda, se reduce a la colaboración que prestó a su Maestro Pedro Crockart durante la impresión de la 2^a 2^{ae} p. de Santo Tomás (1512). Es muy extraño que se haya publicado tan poco de la herencia literaria, muy rica sin duda, de tan celebrado Maestro. Sólo dos pequeños volúmenes fueron publicados en los años siguientes bajo su nombre. Inspirándose en las lecciones de Vitoria sobre el cuarto Libro de las Sentencias (esto es, sobre la segunda mitad de la 3 p. y los Additamenta), que había transcrito siendo estudiante, compuso Tomás de Chaves una «Summa sacramentorum Ecclesiae ex doctrina R. P. Fr. Francisci de Vitoria» (Pinciae, 1561). Mucho más importante fué una colección de relecciones de Vitoria, que por primera vez apareció en Lyon, la entonces Leipzig del Sur, en 1557. Contenía: 1) de potestate ecclesiae; 2) de civili potestate; 3) de potestate pontificis et concilii; 4) de Indis et jure belli; 5) de matrimonio; 6) de augmento charitatis; 7) de temperantia; 8) de homicidio; 9) de eo, ad quod tenetur perveniens ad usum rationis; 10) de

---

Colegial de San Bartolomé, sustituto que había sido de Vitoria en los últimos años de su achacosa vejez.» — La fecha exacta la encontramos en López (l. c., t. 4, p. 290). Dice así: «Dos años antes que muriese le apretaron los dolores de la gota, los quales sufrió con singular paciencia, mostrando agradecimiento a los que le servían en su enfermedad.»

(1) Sobre las ausencias, enfermedades y sustitutos de Vitoria, da interesantes noticias el P. Beltrán de Heredia, l. c., pp. 114 ss.

arte magica; 11) de symonia; 12) de silentii obligatione. Lo defectuoso de esta edición determinó al dominico Alfonso Muñoz, como él mismo nos lo dice, a procurar una impresión corregida: empresa a la que le animaron también Soto y Cano. Apareció esta edición en 1565 en Salamanca. Faltan en ella dos relecciones: la «de augmento charitatis» (1) y «de obligatione silentii». Para completar, a pesar de esta falta, el número de doce, se dividen la primera y la cuarta en dos partes. Una edición, que apareció en Ingolstadio en 1580, ofrecía ya, según parece, importantes mejoras. Basándose en ésta y en la de Muñoz, viene más tarde la segunda edición de Lyon (1586), reimpresa después varias veces. Las tres primeras relecciones son las que merecen mayor consideración; a ellas se refieren con preferencia los teólogos posteriores, entre otros también Suárez y Belarmino en sus tratados sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Las siguientes frases de Antonio nos indican la parte que más tarde era conocida de la herencia literaria de nuestro teólogo: «Manuscripta remanserunt in universam Summam Theologiae S. Thomae Commentaria et in 4. Sententiarum. Certe hic Romae, ubi haec scribimus, Altaempsiana bibliotheca habet ea, quae in Primam partem atque item in Secundam Secundae elucubravit» (2). Quetif añade que de estos comentarios manuscritos se conservaban ejemplares completos «in variis bibliothecis Hispaniae manu discipulorum excepta». «Et idem testantur de commentariis in 4 libros Sententiarum» (3).

El *Cod. Ottob.*, n. 1000 (4.° menor, legible, 208 ff.), es seguramente el pretendido comentario in 1. p. de Antonio. En efecto, en el título se lee el acostumbrado «Ex cod. Altaemps», y a continuación, «Francisci de Victoria in 1^{am} p. S. Thomae». De este mismo modo está señalado el manuscrito en el catálogo de la Altempsiana, citado más arriba, y que no dejaría de ser utilizado también por Antonio. Pero en el folio 1 a, leemos: «In nomine Dni. N. Jesu Christi. Reverendi Patris fratris Francisci de Victoria sacrae theologiae clarissimi professoris in 1^{m} 2^{ae} S. Thomae lectio feliciter incipit postridiè festum S. Lucae

(1) Esta se halla también en el comentario de la 2^{a} 2^{ae} p., que publicó BÁÑEZ en 1584, intercalada en la q. 24, a. 6.

(2) ANTONIUS, NIC., *Bibliotheca Hispana nova*, ed. 2.^{a}, Matriti, 1783, t. 1, p. 497.

(3) QUETIF, l. c., t. 2, p. 130.

(18 Oct.). Anno ab orbe redempto 1533.» A este título corresponde el contenido del volumen (1), el cual ofrece una aclaración completa de toda esta parte de la Suma. Las 114 cuestiones están explicadas en 154 lecciones. En el f. 208 b, se dice, para terminar: «Et ista sufficiant pro praesenti lectione et pro hoc anno 1533 (sic). Deo gratias.»

Otra redacción del mismo comentario ofrece con igual integridad el *Cod. Vatic.*, n. 4630 (4.° menor, legible, 313 ff.), f. 1 a: «Incipiunt Scholia Reverendi admodum Patris fratris Francisci de Victoria in s. theologia resolutissimi magistri ac in Salmanticensi Universitate Cathedrae primae regentis meritissimi necnon sacri Praedicatorum Ordinis Observantissimi professoris in I^{m} 2^{ae} S. Thomae, quae publice professus est in dicta universitate anno ab incarnata Deitate 1539. Ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei ac B. V. Mariae Matris Dei. — Fr. Hieronimus de los Apóstoles.» Es un bello y bastante completo comentario. Concuerda bien con el *Cod. Ottob.*, n. 1000, pero se advierte en él cierto progreso.

El otro comentario citado por Antonio está contenido en el *Cod. Ottob.*, n. 1015 a, b. (dos tomos en 4.° menor, 348 y 455 ff., bastante legible). En el tomo 1, f. 1 b, escrito, como de ordinario, por otra mano, se lee: «Ex Cod. Altaemps.» «Fratris Francisci de Victoria super 2^{m} 2^{ae} S. Thomae, q. 1 *de fide*.» Sin embargo, en el f. 2 a, en la parte alta del margen, se lee escrito de la primera letra: «Incip. 2^{a} 2^{ae} fratris Francisci de Victoria Magistri.» El primer tomo abarca desde la q. 1 hasta la q. 89, a, 7, mientras que el segundo comprende todas las demás cuestiones hasta la q. 189, a. 10. Por eso, en el f. 455 b, se lee: «Explicit 2^{a} 2^{ae} eximii Doctoris ac ecclesiae luminis praeclarissimi Thomae de Aquino, O. Pr.»

Otra redacción de este comentario, menos completa, se halla en el *Cod. Ottob.*, n. 382 (4.° menor, bastante ilegible, 216 ff.). En el f. 1: «Ex Cod..... Altaemps», y un título con letra más reciente. Luego, en el f. 2, de letra antigua: «Incipiunt Annotationes..... Francisci Victoriensis in 2^{m} 2^{ae} D. Thomae anno 1534.» En las dos primeras páginas se exponen la división y el orden de esta parte de la Suma, así como de la correspondiente del tercer Libro de las Sentencias. En

---

(1) Vázquez, Gab., *Comment. ac disputat. in 1^{m} p. S. Thomae*, sobre la q. 12, «Franciscus Victoria in commentariis hujus articuli.....» Tal comentario se había difundido, por tanto, en transcripciones.

el f. 2 a, comienza la explicación con la q. 1 *de fide;* pero no alcanza más que hasta la q. 57, y las últimas cuestiones están tratadas muy someramente (1).

Además de estos comentarios, hemos encontrado en la Vaticana algunas relecciones (2), que queremos mencionar rápidamente. Todas ellas han sido ya impresas.

En el *Cod. Ottob.*, n. 782, se hallan, después de los escritos de Domingo de Soto, que veremos más adelante, en los ff. 160 b, hasta 169, a., «Relectio Magistri Francisci de Victoria de subjecto potestatis ecclesiasticae. Anno 1532.» Empieza así: «In alia relectione pro anno 1531 disputavimus de potestate ecclesiastica.» Por desgracia, las primeras hojas están casi ilegibles a causa de la humedad.

A continuación de un comentario de Cano a la 2^a 2^{ae} p. se lee en el *Cod. Vatic.*, n. 4648, f. 233 b: «Sequitur alia relectio Francisci de Victoria *de magia.* — Locus relegendus est: Non declinetis ad magos nec ab areolis aliquid sciscitemini. Luc., 19. — Quoniam in principio 2^i Sententiarum quem circa finem hujus anni interpretati sumus, agitur de natura et potestate angelorum, tam bonorum quam malorum, et potestas malorum angelorum plurimum inter mortales, ut est opinio, exercetur per magos, constitui relectionem de magia habere.» Con el manuscrito pudieron hacerse varias correcciones del texto impreso. Al final hay un apéndice que no deja de tener interés y que falta en el impreso. Dice así el f. 247: «An sit hoc certissimum (a saber: daemones esse immateriales), quia puto me pro nunc satis dixisse de hac materia (3), ideo hoc servo pro alia ejusdem materiae relectione, quam Domino praestante promitto vobis daturum nunc sequenti et si interim quis voluerit id dubium scire, videat S. Thomam, 1 p., q. 50, a. 1 (4). — Et sic finitur, prima relectio hujus materiae ad gloriam

---

(1) En el Catálogo de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Salamanca, 1855, p. 71), se halla el siguiente asiento: «Vitoria Franc. in 2^m 2^{ae} S. Thomae. Un tomo en folio, sin foliar; hay arrancadas al final más de 200 páginas »

(2) Conforme a los Estatutos de la Universidad, título 55, constitución 13, cada catedrático de propiedad tenía que explicar, antes de la fiesta de la Natividad de San Juan Bautista, una lección extraordinaria por lo menos. Estas son las relecciones o repeticiones. V. Beltrán de Heredia, l. c., pp. 123 ss.

(3) Aquí termina la edición de Salamanca de 1565.

(4) Aquí la de Lyon de 1586.

omnipotentis Dei, quam composui anno 1540 habitaque est Salmanticae 18 julii ejusdem anni.»

Sigue el mismo manuscrito en el f. 248 a: «Sequitur alia relectio ejusdem *de fortitudine*, quam habuit Salmanticae anno Domini 1529. — Locus relegendus est: an sit fortis viri occidere seipsum. — Argumentum a me tractandum in praesemti relectione non est aliquis novus locus ad hoc designatus (in) ordinariis praelectionibus praetermissis, *prout in aliis relectionibus a me factum est*, sed ut non nomine sed reipsa relectio sit, constitui tractare aliqua, non tamen multa nec enim possem — sed consilium meum fuit in praesentia disputare quaestionem: an sit fortis viri occidere seipsum, cum conservare vitam possit.» Esta es la relección impresa bajo el título «De homicidio».

En el f. 258 a, se halla otra, y es la cuarta, de estas conferencias extraordinarias de verano: «Alia relectio eiusdem *de temperantia*. — Locus relegendus est: Omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum. Gen., 9.»

En cuanto a la postura que adopta Vitoria con relación a los demás autores, ya hemos indicado arriba que, después del *Maestro Angélico*, es *Cayetano* su autor preferido. A pesar de lo cual, le corrige no pocas veces (1). Este respeto hacia el famoso comentador, unido también a una ardiente polémica contra él, se halla igualmente en los demás Salmanticenses. Más aún: a veces las protestas suben de tono. Así, por ejemplo, Martín de Ledesma, a quien hemos conocido ya como uno de los famosos discípulos de Vitoria, dice lo siguiente, precisamente en el prólogo a su comentario del cuarto Libro de las Sentencias: «Nempe etsi eruditissimus vir Cajetanus interpretatus fuerit S. Thomam, in multis multa reliquit et in omnibus intelici et confuso et parum utili stilo processit» (2). Al lado de Cayetano es Capréolo el autor más utilizado por Vitoria y su Escuela.

Esto es lo que prescribía, asimismo, el siguiente decreto del Capítulo de la Orden en Salamanca, dado, sin duda, bajo el influjo de esta Escuela en 1551: «In sacra Theologia item declaretur totus ar-

---

(1) Así, por ejemplo, se dice en el Cod. Vatic. 4630, f. 3 a, de una distinción de Cayetano: «Hoc tamen bona venia dixerim manifeste est contra S. Thomam.» Pasajes análogos se hallan en los Cod. Ottob. 1000, f. 152 b, y 1015 a, q. 5, a. 1.

(2) Fratris Martini Ledesma, O. Pr. Primus tomus, qui et 1^a 4^i nuncupatur. Conimbricae, 1555. Ad. Lect.

ticulus S. Thomae et ex ipsomet S. Thoma elucidetur et difficultatibus respondeatur, ut habetur apud *Capreolum* vel *Cajetanum*, relictis propriis phantasiis et scartafaciis, a quorum scribendorum obligatione omnes et singulos scholares absolvimus» (1).

A pesar de esto, nuestros teólogos no citan a los autores de otras escuelas sólo para combatirlos, sino también para enaltecerlos. Algunas observaciones aceradas, pero en el fondo exactas, se hallan contra los humanistas teologizantes, así como contra los nominalistas. Contra los primeros dice así el *Cod. Ottob.*, n. 1000, f. 147 b, en el «Dubium: ex quibus locis S. Scripturae constat, quod originale traducitur ad posteros»..... «*Isti grammatici, qui mutaverunt calceos et facti sunt theologi*, licet non negent (factum), tamen dicunt, quod non probatur ex S. Scriptura.»

También se alude, indudablemente, a los nominalistas cuando en el *Cod. Ottob.*, n. 1015 a, f. 13 a, a la pregunta: «An charitas sit forma fidei», se contesta: «Quamvis aliqui Neoterici, qui nihil aliud sapiunt, nisi Dialecticam et sophisticam Philosophiam, negent charitatem esse formam virtutum, irridentes nostrum genus philosophandi, tamen nos illorum auctoritatem non tanti facimus sicut christianorum virorum, ut est Ambrosius.»

El prólogo a los comentarios sobre la 1^a 2^{ae} nos enseña con qué tacto tuvo que proceder Vitoria para la introducción de la Suma de Santo Tomás, y cómo no le fué posible avanzar más que por grados, procurando reducir a silencio las objeciones que se hacían contra esta innovación (2).

FRANCISCO, CARDENAL EHRLE, S. J.

(Continuará)

---

(1) *Constitutiones, declarationes et ordinationes Capitulorum Generalium*, ed. V. M. Fontana, 1 p., Romae, 1655, col. 353.

(2) A lo dicho hemos ahora de añadir que el *Códice Ottoboniano 1056* contiene la exposición de las cincuenta y nueve primeras cuestiones de la tercera parte, y luego, desde el folio 225, otra exposición del P. Pedro de Sotomayor a las treinta y cuatro primeras cuestiones de la misma parte. La primera exposición es del P. Vitoria. Al margen superior del primer folio, en letra pequeñísima y en parte cortada por el encuadernador, hay un título, en el cual puede leerse: *Fci de Vitoria*. Además, esta exposición coincide con otras dos del mismo Vitoria, descritas en la obra del P. Beltrán de Heredia, y son la de un manuscrito de la Biblioteca pública de Évora y otra de un manuscrito de la Biblioteca de Ajuda, de Lisboa. V. BELTRÁN DE HEREDIA, l. c., p. 95.

EL PROBLEMA SINÓPTICO

(Continuación) (1)

9. — *El documento Q* (τὰ λόγια).

Este documento, por cuanto se puede juzgar de él en vista de los testimonios de la antigüedad, presenta todos los caracteres de una bella ficción de la crítica heterodoxa. A juicio de los principales representantes de ésta desde sus principios, al declinar el siglo XVIII hasta nuestros días, el documento Logia sería una producción aramea de San Mateo, una colección de los «oráculos» (discursos y apotegmas o máximas) del Señor. Pero siendo así que de todos los demás escritos apostólicos tenemos o noticias completas o, cuando menos, indicaciones, pero muy suficientes a orientarnos sobre su historia y origen, este documento Logia jamás recurre bajo la pluma de ningún escritor, y debiera seguramente recurrir si, como pretenden los mismos críticos, precisamente derivación o mejor «transcripción literal» de esa fuente es una buena parte del Evangelio canónico de San Mateo; y «resonancia fiel» mucho del de San Lucas (2). Porque habiendo estos dos Evangelistas escrito a tanta distancia uno de otro (3), este hecho supondría no escasa propagación del documento Logia en los principios de la Iglesia. Y en efecto, Papías nos hace ver el afán con que

---

(1) V. t. 7, p. 432.

(2) Recuérdese el ámbito que, sobre todo en nuestro primer Evangelio, conceden al documento Logia, no sólo B. Weiss, sino Schleiermacher, Weisse, etc.

(3) En efecto, el primer Evangelio, sea quien fuere su autor, supone lectores a quienes es familiar la concepción judaica, y por lo mismo orientales; el tercero sabemos tiene en mira más bien occidentales, y se escribía, a lo que parece, en Roma. Esta diferencia y distancia de circunferencia en los lectores es un reflejo de la correspondiente en la marcha de propagación y, en consecuencia, de data de origen, como lo confirma el testimonio histórico.

los predicadores evangélicos se aplicaban a llevar consigo y traducir el texto arameo de San Mateo en regiones de lengua griega cuando aún no había sido hecha la versión escrita del documento. ¿Qué decir, pues, del contraste que este hecho supone entre la difusión del documento y el silencio absoluto que guarda sobre él toda la antigüedad eclesiástica? El único escritor eclesiástico que menciona el documento Logia es Papías; pero, como forzados por la evidencia de los hechos reconocen los críticos más recientes, Papías, bajo aquel nombre, entiende nuestro primer Evangelio canónico (1). La existencia, pues, naturaleza y amplitud de su documento Logia es admitida por la crítica heterodoxa sólo en virtud de argumentos indirectos. Estas pruebas indirectas están tomadas de los caracteres literarios del Mt canónico, el cual, se dice, no puede explicarse como simple translación de un original arameo de la misma amplitud y contenido. Pero esta aserción es gratuita y sus pruebas insubsistentes. Se alega, en primer lugar, el lenguaje del Evangelio canónico «sobrado helenístico» para ser traducción de un original arameo; pero esta propiedad: 1.°, sólo probaría un hábil traductor; 2.°, está desvirtuada por la afirmación de los mismos críticos cuando reconocen «afinidades de lenguaje» entre ese mismo Evangelio y el de Marcos; el cual, literariamente, ocupa el ínfimo lugar en la literatura evangélica, si ya no en todo el Nuevo Testamento, a excepción, quizá, de San Judas (2). Objétase, en segundo lugar, que

---

(1) Por lo mismo que los críticos contemporáneos admiten que Papías entiende, bajo el nombre de τὰ λόγια, nuestro primer Evangelio, no pueden menos de admitir que Papías y los escritores de su tiempo llamaban así al Evangelio de San Mateo, no porque sólo contuviera discursos o apotegmas, sino, *a potiori parte*, por la amplia cabida que da a los razonamientos del Señor. Y si Papías y su generación llamaba así al primer Evangelio, ¿por qué no el Presbítero Juan? Es, pues, indudable que ese nombre no designa como contenido exclusivo solos discursos.

(2) Los fundamentos de la elegancia de formas, lenguaje y contextura, de composición en pensamiento y estilo, conjunto, se dice, que denunciaría demasiado un escritor no palestinense, sino helenista, para negar la identidad del Evangelio canónico con el arameo, son muy antiguos. Pero si se atiende al argumento o tema desenvuelto en el libro, precisamente el primer Evangelio presenta el sello más característico de un autor cuyo ambiente religioso es eminentemente judío, e inspirado en el cuadro mesiánico del Antiguo Testamento; concepción que difícilmente se explica en un escritor helenista (esto es, que ha venido a la fe cristiana o del paganismo, o de la Diáspora judaica impregnada de helenismo y que consagra su escrito a lectores que respi-

las citas están tomadas en nuestro primer Evangelio del texto alejandrino: imposible tal circunstancia, se dice, en una simple traducción de un original, que, como arameo, las tomaría del hebreo. Pero es muy difícil demostrar tal diversidad en las fuentes de las citas, ya por tratarse de alegaciones hechas no escrupulosamente *ad litteram*, sino de memoria y *ad sensum;* ya porque el texto hebreo en tiempo de Jesucristo y los Apóstoles no parece haber sido tan distante del alejandrino como lo es el masorético, según lo comprueban varias citas de San Pablo; el texto masorético no es criterio completo para juzgar del hebreo en la Edad apostólica (1). Tal vez en algún caso fueron sustituídas con el texto septuagintaviral en gracia de los lectores que manejaban este texto y desconocían el hebreo.

Wellhausen es de opinión que la subsistencia del documento Logia está demostrada con este argumento: en Mt se encuentran los discursos y apotegmas sin mezcla, esto es, por secciones que sólo dan razonamiento sin historia: así, Mt 5-7; en Lc aparecen por fragmentos que se mezclan con historia. La presencia del contenido en máximas y discursos prueba la existencia del documento; la diversidad de forma, su índole sustantiva y subsistente por sí. Si no existiera el documento,

---

ran ese ambiente,; y si esta aserción parece exagerada, al menos que se explica mucho más cómodamente en un autor que ha respirado un ambiente judío. Pero esta circunstancia, que es una dificultad grave en el «autor» helenista, no lo es en el «traductor», al cual sólo toca «trasladar» fielmente lo que halla en su original, sin tener que mirar más que a la corrección de la forma en el lenguaje; y con tal que supiese regularmente el griego y el arameo, no necesitaba más.

(1) El problema de las citas en San Mateo es uno de los más difíciles, y ha ocupado a grandes ingenios ya en la antigüedad (San Jerónimo), ya en los tiempos modernos. En general, puede decirse, primero, que aun respecto del texto masorético hay no poco en las citas de San Mateo que se aproxima a él, separándose del alejandrino. Pero, además, segundo, aunque es verdad que queda mucho que se aparta de aquél, debe advertirse que no por eso puede asegurarse su origen helenístico. En la Edad apostólica el texto «hebreo» se aproximaba al alejandrino más que al masorético; y así no es extraño que, a pesar de lo dicho, en las citas de San Mateo ocurra mucho que se aproxima a los LXX más que a la masora, sin que por eso pueda decirse que tales analogías no pudieran ocurrir en el texto aramaico original de San Mateo. Además, tampoco es cierto que los palestinenses estuvieran tan distanciados del uso de los LXX. (Cf. De Wette, *Einl.*, pp. 181-182, y Gla, *Die orig. Sprache des Mt. Evang.*, 144-164.) De la situación o condiciones en Palestina en esa época respecto al lenguaje vulgar, cf. Schürer, *Gesch d. jüd. Volk.*, II, 84-88.

y escrito, no podían recurrir en Mt y Lc las semejanzas que ocurren de argumento doctrinal; si no fuera documento por sí, no se prestaría a la selección en la forma en que es utilizado, sobre todo en Mt, en tan largas secciones. — Pero si Mt y Lc pudieron utilizar la fuente Logia en forma tan diversa, más fácilmente pudieron proceder con esa variedad, trabajando sobre la tradición oral, que se prestaba mejor a tal diferencia, pues no ofrecía, como en la hipótesis de la redacción escrita previa, una forma ya determinada, que por sí misma invitaba más bien a la transcripción seguida que por fragmentos, máxime concurriendo la índole misma, esto es, la homogeneidad del argumento. A la verdad, si los Evangelistas hallaban ya recogidos en un volumen escrito los discursos, apotegmas y parábolas, no era fácil a uno que no había sido testigo inmediato de la predicación de Cristo, adivinar ni sospechar siquiera que aquellos razonamientos habían sido tenidos, no en un razonamiento continuado, sino por fragmentos ocasionados de coyunturas muy diversas. En cambio, un testigo presencial, como había sido el Apóstol San Mateo, que tenía delante en su memoria el conjunto completo del ministerio de Jesús, y se propuso utilizarlo por orden de materias con el fin de presentar los varios atributos mesiánicos que Jesús fué manifestando en su vida y ministerio, pudo, sin dificultad, agrupar en una sección propia los capp. 5-7, es decir, la materia contenida en ellos, para poner así de relieve, en la persona de Jesús, su atributo mesiánico de Legislador, por más que en la historia real aquellos materiales habían aparecido dispersos. Se explica, igualmente, la forma en que se hallan en Lucas, como que en ella, con poca diferencia, los presentaba de hecho la predicación de Jesús y la tradición catequística que la seguía con fidelidad.

B. Weiss amontona gran número de argumentos y ejemplos para demostrar la semejanza extrema entre Lc y Mt en estas secciones de materia doctrinal que reputa imposibles de explicar sin admitir una fuente común escrita. Pero 1.°: estas semejanzas, en la mayoría de los casos, no son más pronunciadas que las de las secciones históricas; y ya hemos visto que éstas hallan explicación satistactoria en la tradición oral. 2.°: si en algunos casos, v. gr., en la oración dominical y en ciertas advertencias morales o de perfección religiosa, se hace más sensible la semejanza, llegando, a veces, a la identidad de vocablos o expresiones, advirtiremos que no debe olvidarse se trata de un género literario especial entre los judíos de aquellas épocas y países. To-

do el mundo sabe cuál era y en qué forma se daba entonces en Palestina la enseñanza rabínica. El «Maestro» recitaba en alta voz sus lecciones y éstas eran repetidas del discípulo hasta que se estampaban perfectamente en su memoria. «Un buen discípulo, dice el Talmud, es una cisterna con sus paredes bien alisadas con cal, de forma que no venga a perderse ni una gota de agua.» El Talmud todo entero no es otra cosa que una colección de documentos o aforismos transmitidos oralmente por los rabinos y conservado durante siglos por tradición oral. La fuerza de retentiva que este método desarrollaba era increíble (1). ¿Por qué estos métodos, usuales entonces en las escuelas palestinenses, no pudieron aplicarse a las lecciones de Jesús? Y bien: en las secciones evangélicas derivadas de los discursos y razonamientos del Señor, no se llega, ni de lejos, a una conservación literal tan asida a la letra como en los ejemplos y método citados, ya entonces en uso entre los judíos de Palestina: sólo alguna vez que otra se llega a la conservación de los vocablos (2). No queremos decir que Jesús implantase entre los suyos el método rabínico, sino que el hábito ya contraído en grande escala pudo contribuir y hallar no ligera aplicación en los auditorios del Señor, en los que la reverencia increíble hacia la persona del Maestro despertaba en los oyentes su diligencia para procurar retener con la fidelidad posible sus instrucciones. Ninguna necesidad hay, por tanto, de una fuente escrita de «Discursos» para su explicación en el Mt canónico. Con respecto a Lc se buscan en el Prólogo del Evangelio mismo las pruebas de que, 1.°, ese Evangelista se valió de «Evangelios más breves», y, en consecuencia, naturalmente, del Logia, puesto que el argumento de este documento se reproduce en grande escala en el de San Lucas; y de que, 2.°, su persona pertenece por lo mismo a la «tercera» generación de la fe cristiana. — Es indudable que Lucas tuvo, en efecto, noticia de los Discursos del Señor; pero los cánones que sienta en su Prólogo hacen ver que no manejó un volumen de «Discursos» y mucho menos en la forma servil que la teoría documentaria lo establece. Si bien Lucas conoció Evangelios más antiguos que el suyo y se sirvió de sus noticias, tuvo por guía general la tradición oral

(1) Puede leerse a J. Weiss, *Die Schriften de N. Test.*, 2, 54.

(2) Ni aun la oración misma dominical ni los «macarismos» (bienaventuranzas), llevan la reproducción literal al extremo que las lecciones talmúdicas.

representada en la predicación que había escuchado Teófilo, el personaje a quien dedica su libro. Lucas se expresa así: «Como algunos han ensayado la empresa de hacer una compilación de nuestras cosas (las de la fe cristiana) de conformidad con lo que nos transmitieron aquellos que desde el principio fueron testigos inmediatos de ellas, y después, constituídos en ministros de la palabra (1), esto es, pregoneros de aquello mismo que primero habían visto, parecióme justo también a mí transmitirte las mismas por escrito, a fin de que seas bien informado de la verdad de cuanto escuchaste en la catequesis.» Lucas, como se ve, habla de sus antecesores, señalando como fuente de información por ellos seguida «la predicación oral de los Apóstoles», y luego se coloca al igual con ellos diciendo que él «también» se propone hacer lo mismo con sola esta diferencia: de hacerlo con un orden más preciso y con mayor amplitud, «siguiendo con diligencia cada cosa por orden desde el principio» (παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς). Lucas toma también como fuente suya la tradición oral apostólica (παρέδοσαν ἡμῖν), y en la disposición de la materia procede por sí. Nada hay en el Prólogo de Lucas que autorice su dependencia del Logia ni la aserción de la crítica formulada novísimamente por J. Weiss, que Lucas se coloca en la «tercera generación». Podría decirse eso si las fuentes exclusivas de San Lucas hubieran sido Marcos y otro documento igual; pero seguramente no es tal el caso que propone en su Prólogo al hablar de sus fuentes de información.

---

(1) La «palabra» ὁ λόγος, aplicada al argumento o contenido de la predicación evangélica, comprende no sólo la «doctrina» del Señor, sino también su «historia», como se ve por el hecho mismo; porque en el libro de Lucas se expone uno y otro elemento como objeto de las instrucciones catequísticas recibidas por Teófilo: λόγος y πράγματα no son en el lenguaje primitivo cristiano términos que se excluyen. La expresión: καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν es propuesta por San Lucas para indicar la fuente de información, tanto de sus predecesores (los autores de los evangelios más antiguos), como propia; en consecuencia, tiene un sentido «inmediato», esto es, significa una tradición o enseñanza «hecha inmediatamente» a Lucas por aquellos que primero fueron testigos inmediatos de las cosas consumadas en el seno de la corporación cristiana, y luego constituídos predicadores de la «palabra» que las comprende como su argumento o materia, es decir, de la vida y misión de Jesucristo. Éstos, primero «testigos inmediatos», y luego pregoneros de la vida y predicación de Cristo, no son sino los Apóstoles. Éstos, por tanto, es decir, su enseñanza y predicación, fueron la fuente fundamental de Lucas: y así éste pertenece, no a la tercera, sino a la segunda generación cristiana, siendo la primera los Apóstoles.

Con respecto a Mt, se apela para arrancar su composición al Apóstol de ese nombre y poder atribuírle los «Discursos», «al descuido y carácter mortecino» de sus relatos por contraposición a la «riqueza de pormenores» y «viveza de expresión» de Mc, que denuncian un «testimonio inmediato», el de Pedro, reproducido fielmente por Marcos, según testifica Papías. — Pero aquí falta la serenidad de análisis. Podría, en primer lugar, suceder que, en efecto, San Mateo fuera un temperamento tranquilo y que no se excita con impresiones. ¡Cuántas veces sucede que testigos inmediatos, aun de acontecimientos interesantes y escenas conmovedoras, no saben dar vida ni acumular detalles en sus relatos! Pero dejando a un lado el aspecto psicológico o de carácter en los testigos, tengamos presentes las circunstancias en que escribe San Mateo. Escribía para quienes habían, al menos en gran número, sido testigos inmediatos, como él, de la predicación y obra del Señor (1), y no se proponía excitar sus nervios, sino convencer sus inteligencias. Proponíase hacerles ver que en Jesús se habían cumplido las predicciones mesiánicas; y así, lo que le interesaba era poner de relieve el valor de su vida, sus enseñanzas, sus portentos, sus acciones en orden a su cualidad de verdadero Mesías. No era preciso, pues, tanto multiplicar detalles cuanto pesar el fondo, la sustancia de los hechos y su alcance. De hecho, cuando San Mateo quiere, ya sabe dar interés y multiplicar detalles en sus relatos. Léase, por ejemplo, la historia de la confesión de Pedro. Empieza por señalar con toda precisión el teatro del episodio. Luego entabla el diálogo, empezando por la pregunta de Jesús, que no es sino una hábil introducción de la escena. La respuesta se da por partes, y llegado su turno a Pedro, hace su magnífica declaración, y Jesús le corresponde con su espléndida promesa. ¡Qué profusión de detalles, qué propiedad de imágenes, qué magnificencia de estilo y sentencias! Es que Mateo está presentando la

---

(1) La antigüedad cristiana (San Ireneo, Eusebio, San Jerónimo) nos informa en términos expresos de ese propósito de San Mateo: quiso, nos dicen, dejar a los judíos palestinenses, a quienes había predicado, al tiempo de su partida para las gentes, un sumario escrito de su predicación oral. Se objetará, tal vez, la fecha de origen del primer Evangelio; pero la tradición unánime desde Papías, sin exceptuar a San Ireneo, coloca la data del Evangelio al tiempo de la dispersión; y la lengua original no menos que el cuadro histórico que constituye su forma esencial, está en perfecta armonía con el testimonio de la historia.

prueba fundamental del carácter jerárquico del reino mesiánico. En el relato del estater, en la historia de la pretensión de los hijos del Zebedeo, en la instrucción sobre el escándalo, es el más elocuente y vivo de los Evangelistas. ¿Cuál de estos relatos cede en viveza e interés al más animado de San Marcos?

10. — *El Evangelio aramaico de San Mateo.*

Digamos una palabra sobre el Evangelio aramaico de San Mateo. Una de las dificultades que la crítica heterodoxa y también algunos católicos oponen a la identidad del Mateo canónico con el original aramaico de San Mateo, es la recíproca a la que nosotros objetamos contra la existencia del documento Logia: ¡ninguno, así se arguye, sabe diseñar la historia del pretendido original arameo como correspondiente a nuestro Evangelio griego de San Mateo! — Pero existe una gran disparidad entre objeción y objeción, o, si se quiere, entre fundamento y fundamento para ella, y hela aquí. Hoy todos reconocen que Papías, según entendió su testimonio Eusebio, bajo el nombre de «Logia» no entendía otro escrito que el Evangelio de San Mateo, según circulaba ya en su tiempo, esto es, nuestro primer Evangelio canónico. De aquí se sigue que pues afirma haber sido escrito primitivamente por San Mateo en idioma arameo, Papías miraba el texto griego de ese Evangelio como simple traslación del original arameo de Mateo. Poco después, Panteno hallaba un ejemplar del mismo texto original en la «India», o Arabia meridional, llevado allá por el Apóstol San Bartolomé (Eusebio H. E. 5, 10). Este relato, aun dejando a un lado su fidelidad histórica por lo que hace al hallazgo de tal documento en la India, pone fuera de duda que hacia fines del siglo II se tenía por cierto en Alejandría que efectivamente San Mateo había escrito su Evangelio en arameo, y que el griego canónico era simple traslación del mismo (1).

---

(1) Conviene, sin embargo, distinguir dos hipótesis: la de que la tradición sobre el original arameo fuese llevada a Alejandría de la India, siendo antes desconocida en Egipto, o la de que también se conociese la tradición, aunque no el hecho de la existencia del ejemplar índico; en el primer caso, el testimonio pierde su valor; pero la hipótesis no es probable, ya porque en Alejandría había habido más proporción

La misma persuasión hallamos a través de las generaciones subsiguientes en Ireneo, Orígenes, Eusebio, San Jerónimo y otros; he aquí, pues, una verdadera tradición no interrumpida de testigos, que desde Papías abriga y enuncia sin hesitación alguna su persuasión sobre la existencia del Evangelio primitivo de San Mateo en aramaico, original del canónico griego. Se dirá: ¡Esto no es dar una «historia» objetiva del texto mismo! Es verdad, pero sí de la «noticia de ese texto» en una época en que se pudo fácilmente comprobar la conformidad o discrepancia entre el texto canónico griego que se reconocía «versión» y el texto arameo que se sabía y declaraba ser su prototipo original; y cuando era imposible que hombres como los testigos citados convinieran en declararlos así enlazados y conformes sin tener de ello perfecta seguridad.

Se insiste en que es dudoso pudieran declarar tal conformidad de traslación con original, pues al mismo tiempo nada dicen del autor, época o lugar de la versión; más aún: ¡a veces confiesan ignorarlo! Pero todas estas circunstancias no anulan el hecho de la persuasión sobre las verdaderas relaciones entre ambos textos, ni prueban tampoco la ignorancia de todos; trátase simplemente de un testimonio negativo y *ex silentio* que no da derecho a concluir la ignorancia de todos y en todo tiempo. La persuasión de ser efectivamente el texto griego simple traducción, persuasión firme y constante entre tales testigos, no pudo tener principio sin fundamento real e histórico perfectamente conocido. Cuando se hizo la versión, indudablemente se supo quién, en qué tiempo y dónde la había hecho, pero después pudo fácilmente suceder que los fieles, una vez asegurados de poseer en la traducción el texto del Apóstol evangelista, se preocupasen poco de su autor. Semejante fenómeno no es único en la historia del texto bíblico: tampoco se sabe quién fué el autor de la ítala o Vulgata antigua, ni de la siríaca Peschita, ni del texto griego de Tobías, cuyo original, ciertamente, no fué griego. Pero, en rigor, tampoco se ignoraba en absoluto, aun en el siglo V, quién había sido el traductor: San Jerónimo dice que no era *bastante cierto* quién lo hubiera sido. Citábanse, sin duda, varios, partiendo, empero, siempre, como de principio inconcuso, de que el

---

para conocer tales tradiciones, ya porque Clemente y Orígenes depurarían una tradición incierta, tratándose de un documento fundamentalísimo en la historia documental de la Iglesia.

texto griego era versión. Sobre la epístola *ad Hebr.* se agitan también cuestiones análogas. Sin duda el traductor debió ser uno que conocía el arameo, un judío helenista quizá (ya que el lenguaje no parece de un palestinense); pero con la difusión del texto traducido y el confinamiento recíproco del original a los judíocristianos que se separaron del resto de la Iglesia ya desde tiempos antiguos por la defección a la herejía en diversas formas, se perdieron entre los occidentales muchas memorias del período anterior, y entre ellas la del traductor del primer Evangelio.

Por lo demás, pueden señalarse, además de la historia, algunas trazas del texto mismo arameo a través de las edades. Fuera de la noticia de Panteno, según la cual hacia el último decenio del siglo II se conservarían ejemplares del original arameo de San Mateo, San Jerónimo (De Vir. ill. III), después de haber dicho cómo San Mateo escribió su evangelio en arameo, añadiendo que posteriormente fué trasladado al griego «no se sabe con bastante certidumbre por quién», continúa: «Porro *ipsum* hebraicum (aramaicum) habetur usque hodie in caesareensi Bibliotheca quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.» Es verdad que el mismo Santo Doctor, en otros pasajes (De Vir. ill. 2; in Mich. 7, 6, y in Matthr. 12, 13), dice que el Evangelio usado por los nazareos es el «Evangelio sec. Haebr.», el cual parece distar no poco de identificarse en contenido con el canónico de San Mateo, pues da cabida a numerosas perícopes desconocidas del canónico; otras se leen amplificadas, mientras, finalmente, omite otras contenidas en el griego. Pero aunque efectivamente no sea fácil conciliar satisfactoriamente las divergencias entre el Evangelio canónico y el de los nazareos de que habla San Jerónimo en el último pasaje citado, el examen comparativo de los pasajes y testimonios patrísticos conduce a la conclusión de que, si bien desfigurado, el original de San Mateo se conservó cuando menos hasta el siglo V. A primera vista, a la verdad, San Jerónimo parece incurrir en una manifiesta contradicción cuando del Evangelio en uso entre los nazareos dice en el primer pasaje recitado identificarse con el «auténtico de Mateo, conservado en la Biblioteca de Cesarea»; y en los otros, además de darle otro nombre, admite en su texto la diversidad de contenido que las perícopes divergentes expresadas llevan consigo: ¿cómo pueden «identificarse» dos documentos de contenido tan diver-

so? — Ante todo, por «auténtico» no entiende San Jerónimo el «autógrafo», como es claro: los autógrafos del Nuevo Testamento desaparecieron muy pronto; San Jerónimo llama auténtico el ejemplar por razón de la lengua. Pero tampoco es la mente de San Jerónimo expresar una identidad adecuada de forma en el contenido del libro, cual salió de la pluma del Santo Apóstol-evangelista y pasó al griego canónico, con el del libro empleado por los nazareos, y, por consiguiente, tampoco con el ejemplar de la Biblioteca de Cesarea. San Jerónimo, en los diversos pasajes en que habla del libro, nos da la clave para comprender su pensamiento. 1.° Por lo mismo que del libro usado por los nazareos de Berea habla como «igual» con el ejemplar conservado en Cesarea, da a entender que a este último deben igualmente aplicarse las condiciones que atribuye al primero cuando le describe más detalladamente. 2.° San Jerónimo no tiene dificultad en citar diversas veces pasajes del Evangelio «secundum Haebreos» que no se leen en el canónico de San Mateo. Así contra Pelag. 3, 2; in Isai. 11, 1; in Matth. 12, 13; De Vir. ill. 2: en todos estos lugares recita largas perícopes de ese Evangelio que no se leen en el canónico. Según eso, 3.° cuando San Jerónimo llama al ejemplar de Cesarea «authenticum Matthaei», habla del libro en el sentido de que, efectivamente, por razón de su origen, de su lengua y de un fondo que conservaba en su totalidad sustancial el texto apostólico, representaba la obra del Evangelista en su tenor primordial. Pero al texto primitivo se habían hecho, en diversas recensiones del mismo, aditamentos, y tal cual omisión que le desfiguraban no poco, quedando postergado el texto en su forma primitiva. A nadie debe llamar la atención ese postergamiento, pues precisamente eso se buscaba en las nuevas recensiones, como hechas en confirmación de errores sectarios. Sin embargo, la lectura del texto en las citas que de él hallamos en el mismo San Jerónimo, indican cuál era su naturaleza: no tanto cambiaban el texto cuanto le ampliaban con interpolaciones apócrifas más o menos en armonía con el pasaje amplificado. Las recensiones principales (o tal vez únicas) parecen haber sido la de los ebionitas y la de los nazareos: los primeros amputaron la genealogía y la historia de la infancia: ambas eran sectas disidentes de la Iglesia, de la que se habían separado ya en el siglo I, y en su defección habían hecho sus recensiones, conservando, empero, la lengua y gran parte del Evangelio. Puede leerse a San Epifanio.

II. — *El Evangelio de San Marcos.*

Con el Evangelio de San Marcos todos simpatizan. Desde luego, los críticos y los exégetas católicos reconocen en él lo que Papías primero, y después de él Clemente Alejandrino y Eusebio, nos han transmitido como eco de la opinión cristiana desde la primera aparición del libro: es una fiel resonancia de las catequesis de Pedro. En cuanto a la crítica protestante vaciló algún tiempo, pero con raras excepciones sus afiliados están concordes en admitirlo como el primer «Evangelio» escrito (1); y la teoría de las dos fuentes le señala como una de ellas, teniéndolo por un documento irreductible, al menos a la manera que Mt y Lc en fuentes subsistentes y de alguna extensión. Si B. Weiss, y quizá algún otro, descubre en San Marcos citas de los «Discursos» (Logia), son breves, y en este punto otros no participan de esta opinión de Weiss.

No obstante esta benevolencia hacia el escrito y personalidad del segundo Evangelista, al querer precisarse noticias sobre tal argumento no dejan de ofrecerse algunas dificultades, sobre todo en la inteligencia y conciliación de los datos que poseemos sobre la vida y ministerio de San Marcos, que a su vez suscitan reparos sobre lo que de su persona y su Evangelio llevamos dicho. Como base a la investigación observemos que apenas puede caber duda razonable de que Marcos el Evangelista no es otro que el Juan Marcos de quien se habla en los Hechos apostólicos 12, 12.25; 13, 5.13; 15, 37. En efecto, cuando San Pedro escribe su primera Epístola, tiene en su compañía, como se ve por 5, 13, a un «Marcos», a quien llama «hijo suyo», circunstancia que lleva envueltas estas otras dos: la de edad juvenil con respecto a la de San Pedro y la de auxiliar suyo en el apostolado, que coinciden con las señaladas por Papías en su «Marcos». Por otra parte, al llamarle San Pedro «hijo suyo», hace sumamente verosímil que el Marcos de 1 Pt 5, 13 es el joven Juan Marcos de los pasajes citados de los Hechos; porque éste es hijo de María, matrona jerosolimitana, en cuya casa se congregan, indudablemente para prácticas rituales y religiosas, los

(1) Tomando la voz «Evangelio» en el sentido de historia completa de la vida del Señor.

primeros fieles de la comunidad cristiana de Jerusalén, y a donde va a buscarlos Pedro al verse libre de la prisión por Herodes (Act. 12, 12-17). Como Pedro era ya reconocido por Jefe supremo de los fieles, designado por el mismo Jesús, es natural que María y su hijo profesaran a Pedro singular veneración, y éste, a su vez, les correspondiera con afección paterna. La denominación de «hijo», aplicada por Pedro a «Marcos», debe, indudablemente, entenderse en el orden, no natural, sino del espíritu, porque en ninguna parte del Nuevo Testamento se habla de hijo alguno de San Pedro en el orden de la naturaleza; y, por otra parte, entre los fieles se hicieron muy pronto comunes en el orden espiritual los nombres de padre, hermano, hijo, entre superiores y fieles y entre los fieles entre sí. San Pablo, que siempre estuvo libre del vínculo matrimonial, llama a Timoteo «hijo suyo», como habla también de «hermanas» que acompañan a los ministros evangélicos para su servicio (1 Cor. 9, 5.)

Es verdad que el joven de Act. 12, 12.17 y demás pasajes, es llamado propiamente «Juan» (Act. 12, 17; 13, 5.13; 15, 37), y el de Papías y 1 Pt 5, 13 lleva el nombre de «Marcos»; pero ya San Lucas advierte en Act. 12, 25 que Juan llevaba, además, el sobrenombre de «Marcos», dando a entender que aquel joven llamado «Juan» entre sus domésticos y connacionales los judíos, era el mismo a quien fuera de Palestina se daba el nombre de «Marcos». Era en aquella época común, entre los judíos de Palestina que tenían trato con los gentiles, llevar dos nombres: uno familiar y gentilicio, hebreo o arameo; otro griego o helénico: con el primero eran designados entre los suyos, con el segundo en el mundo grecolatino. Así, el Apóstol, en su familia y entre los suyos, era llamado «Saulo»; y así le llama constantemente San Lucas en los Hechos, desde 7, 58, al introducirle en escena, hasta 13, 9, cuando entra de lleno en el corazón del imperio; es decir, por todo el tiempo que desempeña su ministerio entre judíos o en regiones donde éstos eran en gran número; mientras desde Act. 13, 9 se lo cambia con la misma continuidad por el de Παῦλος, Paulus. Una cosa análoga sucede con Juan Marcos: al principio de su carrera, y mientras se halla entre los judíocristianos de Palestina o Siria y regiones vecinas, le llama Lucas «Juan» (Act. 13, 5.13), o «Juan Marcos» (12, 25; 15, 37); pero en 1 Pt 5, 13 y Col. 4, 10, dirigidas a lectores de regiones lejanas de Palestina, es llamado simplemente «Marcos».

Pero precisamente esa misma identidad del joven Juan Marcos y el

Evangelista, suscita reparos en el discurso de su historia. Marcos empieza su carrera acompañando a San Pablo (Act. 13, 5.13) al emprender éste su primer viaje apostólico, hacia los años 42-44; después, separado del Apóstol (Act. 13, 13), de nuevo se asocia a otro gran misionero, pero que no es Pedro, sino Bernabé (Act. 15, 37). ¿En qué tiempo, pues, llegó a ser, o quedó hecho, como dice Papías, «intérprete de Pedro», oyendo por largo tiempo sus catequesis y escribiendo su Evangelio a ruegos de los romanos, como lo refiere Clemente Alejandrino completando las noticias del Obispo de Hierápolis? (Eus. H. E. 6, 25). No puede negarse que surgen aquí problemas cronológicos de no fácil solución. Eusebio, resumiendo los informes de Papías y Clemente sobre la llegada y predicación de Pedro en Roma, señala a estos acontecimientos los principios de Claudio (41-54); y en la Crónica puntualiza todavía más las fechas, asignando a la llegada de Pedro el año 42. Pues bien, Clemente, en sus Hipotiposis, parece colocar la composición del Evangelio de San Marcos a raíz o poco después de la predicación romana de Pedro, porque lo escribe a ruego de los romanos, los cuales, enardecidos con la predicación del Príncipe de los Apóstoles, suplicaron y obtuvieron de Marcos que, pues había sido por largo tiempo socio y oyente de Pedro, les diera por escrito sus catequesis. La serie misma de los sucesos y las impresiones de asombro en los oyentes de Pedro que les mueven a pedir a Marcos la composición del escrito, no parece pueden aplicarse sino a la «primera predicación» del Príncipe de los Apóstoles en aquella capital; y si Marcos no retardó años el cumplimiento de esos deseos, la composición tendría lugar hacia 43-45.

¿Pero cómo conciliar esta fecha con el pasaje Mc 16, 20, según el cual, cuando Marcos escribía, la fe cristiana se había propagado «por todas partes» πανταχοῦ ubique? Esta dificultad hace a algunos retrasar la edición del segundo Evangelio cuando menos al año 52 próximamente. El segundo Evangelio, según Mc 16, 20, no podría escribirse antes de la predicación de la fe, cuando menos en Macedonia y Acaya; antes de esa época difícilmente pueden aplicarse sin exageración a la propagación del Evangelio las expresiones de universalidad empleadas por Marcos. Pero si se advierte que Marcos habla sólo del «ofrecimiento» del Evangelio por parte de sus mensajeros, podría decirse que tal vez el Evangelista creyó suficiente la extensión de ese ofrecimiento hasta Roma, con su predicación, simultánea en otras muchas partes ya

hacia 43-45, para justificar una locución de generalidad, de la cual no desdecía el vuelo que, avanzando con empuje en todas direcciones, presentaba al cristianismo en toda su fuerza de expansión universalizadora. No es, pues, extraño que Marcos, bajo esa impresión, viese cumplida y en ejecución la orden intimada por Jesús a sus Apóstoles de predicar «en todas partes» el Evangelio.

Otro reparo es cuándo, esto es, en qué fecha se asoció Marcos a Pedro, de tal suerte que poco después de la primera predicación del Santo Apóstol en Roma pudiera ya escribir su Evangelio hacia 43-45. Ya Papías, al decir que Marcos «llegó a ser» (γενόμενος = hecho, llegado a ser) intérprete o secretario de Pedro, insinúa que Marcos no dió principio a su carrera de propagador del Evangelio por su cargo de auxiliar del Príncipe de los Apóstoles; y en efecto, hemos visto que la empezó como agregado de San Pablo hacia 42-44: después trabajó con Bernabé (Act. 15, 37); y Lucas no dice que se asociara a Pedro en tiempo alguno. Como la marcha de Pedro a Roma suele colocarse próximamente por la misma fecha en que San Pablo emprende su primer viaje apostólico, esto es, hacia la muerte de Agripa o algún tiempo antes (Act. 12 y 13), no es fácil componer entre sí datos tan encontrados, como que colocan a Marcos, por el tiempo en que debiera hallarse al lado de Pedro, en regiones y ministerios que le retienen muy alejado de él. Pero adviértase que Lucas (Act. 13, 13) nos refiere que Juan Marcos se separó de San Pablo, volviéndose a Jerusalén, al salir el Apóstol de Chipre, esto es, todavía en los principios del primer viaje apostólico de San Pablo, que vendría a ser hacia el año 43, o tal vez antes. Y aunque la primera noticia que del joven nos da después el autor de los Hechos en Act. 15, 37 es su agregación a Bernabé, como este suceso tenía lugar después ya del concilio apostólico, esto es, hacia el año 51 o 52, cuando habían ya transcurrido ocho o más años, durante los cuales Pedro había ya vuelto de Roma de su primer viaje, resulta muy posible, y dadas las noticias de la antigüedad muy verosímil, que a su vuelta a Jerusalén en Act. 13, 13 Marcos fuera a unirse con Pedro, le acompañara en sus expediciones apostólicas, y reunido con él en Roma, a donde llegó, o con él, o no mucho después, pudiera ejecutar lo que de su ministerio al lado de Pedro nos refieren Papías y Clemente como acaecido por ese tiempo, volviendo con el Príncipe de los Apóstoles a Palestina a consecuencia del edicto de Claudio (49-50). Después le vemos al lado de Bernabé, y algún tiempo

de nuevo también al de San Pablo (Col. 4, 10); pero sobre todo otra vez en compañía de Pedro (1 Pt 5, 13). Parece que Marcos fué un auxiliar de los Apóstoles, que en diferentes ocasiones desempeñó en compañía de varios de ellos diversas misiones. No debe causar extrañeza esta variedad. Silas, que en Act. 15, 40-18, 5 acompaña a San Pablo, después le deja (Act. 20, 4) y en 1 Pt 5, 12 aparece al lado de Pedro. Lucas, dejando a San Pablo pasar a Tesalónica, se queda en Filipos hasta el regreso del Apóstol de su tercer viaje y luego le acompaña hasta el fin de los Hechos apostólicos. Que San Lucas, después de Act. 13, 13 no hable de Marcos hasta Act. 15, 37, no es más extraño que el que durante el mismo período (Act. 12, 17 a 15, 7) tampoco diga nada de Pedro, aunque le considere sin duda ninguna como la primera personalidad de la Iglesia cristiana: San Lucas no se proponía en los Hechos apostólicos escribir la vida de Pedro, sino describir la propagación del Evangelio hasta los confines del orbe, según el mandato de Jesús (Act. 1, 8), siguiendo el radio trazado en toda esa longitud, desde su centro, por el mensajero evangélico cuyos trabajos conocía con más certidumbre y exactitud, como que había sido su auxiliar inseparable en la mayor parte de sus expediciones.

No queremos omitir la dificultad que suele tomarse del celebérrimo pasaje de San Ireneo Contra Haer., III, 3, donde habla de la publicación de los Evangelios sinópticos y también del de San Juan. A primera vista, al decir Ireneo que San Mateo publicaba su Evangelio «mientras» Pedro y Pablo predicaban en Roma; y que Marcos y Lucas escribieron todavía más tarde, parece dar fundamento a los que retardan el ciclo de publicación de los Evangelios al séptimo decenio, como, v. gr., Teodoro Zahn; pues seguramente San Pablo no llegó a Roma antes del año 61. Pero apenas puede caber duda de que la mente de Ireneo es muy distinta, y que la junta de Pedro y Pablo, aunque cronológica respecto de Mateo y Pedro, respecto de éste y Pablo no lo es sino por razón de su evangelizacion común en aquella capital, de la que manaron allí mismo los dos Evangelios de Mc y Lc. Para la recta inteligencia del pasaje es menester advertir que no es lícito en buena crítica interpretar un pasaje ambiguo por su concisión, sacrificando otros testimonios claros de la misma época, como son los de Papías y Clemente, sobre todo teniendo en cuenta que un tan profundo conocedor de la antigüedad como Eusebio no descubrió desacuerdo entre los testigos. Ireneo, en aquel pasaje, se propone presentar en un breve cua-

dro la primera promulgación del Evangelio por los Apóstoles al mundo, conglobando en uno su predicación oral y la escrita e igualmente la personal y la instrumental por sus auxiliares, pero condensándola sobre todo en la forma en que había sido fijada en los Evangelios, tanto sinópticos, escritos respectivamente por Mateo en persona y por Pedro y Pablo mediante sus auxiliares Marcos y Lucas; como más tarde el cuarto, escrito por San Juan. Ireneo divide el cuadro en dos miembros: el de la «partida» de los Apóstoles a su misión y el que «subsiguió» después a la partida. En el primero tiene lugar la redacción del primer Evangelio por San Mateo, en tanto que Pedro y Pablo predican a su vez en Roma oralmente sus catequesis, que se nos han transmitido por escrito en el segundo y tercer Evangelio, que Marcos y Lucas escriben en el «segundo período y consumada ya la dispersión de los Apóstoles por el orbe: Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον «después de la partida o salida de los Apóstoles». En esta forma recoge Ireneo el conjunto completo de la enseñanza apostólica en la promulgación primera del Evangelio por sus promulgadores auténticos. Ireneo no fija datos más concretos porque no hace a su propósito, el cual no es otro que sentar sencillamente las bases firmes documentales de su argumentación contra los gnósticos, que no pueden buscarse sino en la enseñanza primordial de los enviados de Cristo.

Ésta es, a no dudarlo, la mente del Obispo de Lyon en su celebérrimo pasaje. Que su intento sea recoger la enseñanza primordial de los Apóstoles en su conjunto, se ve porque empieza su descripción presentándolos a «todos» en el momento en que salen a predicar por el mundo «llevando consigo el Evangelio de Cristo». Que esa doctrina la concibe condensada en su integridad y fijada en los Evangelios, es claro; porque a pesar de haber empezado presentando a todos los Apóstoles saliendo a predicar, en el decurso de su razonamiento, sin embargo, sólo nombra a aquellos que dictaron los Evangelios: Mateo, Pedro, Pablo, Juan; y hecha esa enumeración, empieza su argumentación contra los gnósticos. Es evidente que Ireneo ve recogida la doctrina de los Apóstoles todos, que se propone oponer a sus adversarios los gnósticos, en los escritos evangélicos.

La razón de presentar a Pedro y Pablo como fuente manantial del segundo y tercer Evangelio, es porque entre los Padres, y más en los que más se aproximan a los orígenes primeros de la Iglesia, los Evangelios de Marcos y Lucas pasaban como expresión de las catequesis

de Pedro y Pablo respectivamente, de tal suerte, que era frecuente llamar a esos Evangelios «Evangelio de Pedro y Evangelio de Pablo»; así, Papías, Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes: «Capit magistrorum videri quod discipuli promulgarint» (Tert.) (1). El fundamento de Ireneo para condensar y concretar en los Evangelios escritos la enseñanza total apostólica, es parte la unidad de enseñanza en todos los Apóstoles, pues todos llevaron consigo el mismo Evangelio entregado por el Señor, parte el hecho de que los demás Apóstoles no dejaron Evangelios escritos, y ante los gnósticos, en la controversia con ellos, era necesario presentar documentos precisos y bien determinados que no se pudieran tergiversar, cuales eran los Evangelios escritos o tradiciones de conformidad con los documentos escritos.

La división que hace Ireneo de su descripción en los dos miembros que hemos dicho, es patente: en el principio de la descripción presenta Ireneo a los Apóstoles partiendo de Palestina al orbe para cumplir la misión de Jesús; y terminada esa parte, continúa: Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον «y después de la salida de ellos.....», ¿qué salida es esa después de la cual escriben Mc y Lc, y de quiénes? La salida no es la muerte de Pedro y Pablo, pues Marcos y Lucas escribieron sus Evangelios mucho antes de la muerte de los Príncipes de los Apóstoles. Tampoco su salida de Roma: ni Ireneo insinúa en parte alguna tal salida, ni la conoce la historia; porque San Pablo no llegó a la ciudad eterna hasta el año 61, es decir, más de diez años después de la salida de Pedro para volver a Palestina y mucho después también de la redacción del segundo Evangelio; ni puede, en una palabra, señalarse salida alguna de Pedro y Pablo de Roma después del año 63, en que el último se vió libre del cautiverio. En cambio, Ireneo acaba de hablar en el párrafo inmediato anterior de la «salida» a la predicación. De aquí se sigue que el τούτων se refiere a los «Apóstoles», no a Pedro y Pablo. Que en el primer miembro de la descripción entiende la predicación oral de San Pedro en Roma como contemporánea a la escrita de San Mateo en su Evangelio, lo enuncian con claridad los términos mismos de la descripción y lo confirma la tradición patrística. Ésta coloca la redacción del primer Evangelio cuando Mateo, saliendo de Palestina a los gentiles, dejó a los judíocristianos palestinenses, co-

(1) Contr. Marc., IV, 5. Otras veces llama a San Pablo «illuminatorem Lucae».

mo lo atestigua, además de Papías, el mismo Ireneo (Contr. Haer., III, 1), sus catequesis en su Evangelio en arameo, lengua de solos aquellos cristianos; y por el mismo tiempo la partida de San Pedro para Roma que combina con la liberación de Pedro (Act. 12, 17). Como todos estos puntos están atestiguados por la tradición histórica cristiana de los mejores escritores, hasta Eusebio inclusive (Papías, Clemente, Orígenes, Tertuliano), es imposible que la memoria de Pablo con Pedro en Roma pueda entenderla Ireneo como simultánea por razón del tiempo: la simultaneidad está en el «término» que expresa el lugar de esa predicación común de ambos, Roma; y el fundamento para juntarlas es que la predicación oral de los dos Apóstoles es la transmitida en la misma Roma por escrito por Marcos y Lucas.

12. — *Resumen y conclusión.*

El fundamento y ocasión del problema sinóptico es la extrañeza del fenómeno observado en la lectura comparativa del texto en los tres primeros Evangelios de contener dilatadas secciones de historia común en argumento, forma y colorido de narración, lenguaje y hasta vocablos; ¿cuál pudo ser el principio que condujo a los Evangelistas a dar disposición tan parecida a sus producciones? Teniendo presente que se trata de un hecho, es natural recurrir como a criterio fundamental de solución al testimonio histórico, sobre todo constándonos de la diligencia que en los primeros días de la fe cristiana hubo por recoger las memorias que se pudo acerca de sus orígenes, como lo hace ver ya San Lucas en el Prólogo de su Evangelio y en las dos importantísimas contribuciones que nos legó de su actividad práctica en ese punto. Examinando, pues, el testimonio histórico, hallamos una serie de testigos de primer orden que, dando principio por San Jerónimo en el siglo V, se suceden sin interrupción por orden retrógrado hasta Papías, discípulo de los oyentes mismos de Jesucristo. Este testimonio declara unánimemente que nuestros Evangelios son de redacción «autónoma», esto es, independiente de todo documento escrito previo que fuera su fuente, de donde extrajeran su contenido o argumento propio por vía de transcripción o despojo documental en grandes proporciones de fondo y forma. En cuanto a Mc, Papías nos informa, como hemos visto, de que su Evangelio representa las catequesis de Pedro; y Lucas,

por su parte, tampoco empleó tal procedimiento, como lo sabemos por su propio testimonio. La explicación más razonable, atendido el conjunto de estos fundamentos, es el recurso a la tradición oral, y en su exposición nos hemos ocupado en el trabajo que precede. En su desenvolvimiento apenas hemos hecho otra cosa que desarrollar las nociones que sobre la materia han sido siempre comunes en la Iglesia y entre sus más distinguidos escritores. Los axiomas comunes en la tradición eclesiástica han sido confirmados por las resoluciones de la Comisión bíblica en 19 de junio de 1912. De la teoría de las dos fuentes se habla en esta última resolución declarando no ser conforme con los principios que sobre el origen, orden, data cronológica, autenticidad y genuinidad de nuestros Evangelios canónicos ha profesado constantemente la Iglesia. Y, en efecto, en la serie de la exposición hemos visto que esta teoría echa por tierra el orden cronológico, autores, naturaleza íntima y autonomía de nuestros Evangelios. Los decretos de la Comisión dan opción igualmente a la teoría de la mutua dependencia profesada y tenida en gran honor en la antigüedad y en los siglos medios por los escritores eclesiásticos y aun hasta nuestros días. Nosotros no nos hemos detenido en su exposición y pruebas, porque no es ya la teoría de la dependencia al presente lo que en pasadas edades; y hemos insistido más bien en la tradición oral, porque parece la más conforme a los testimonios históricos. Los fundamentos que sobre todo guiaban a los defensores de la mutua dependencia, eran: 1.° La grande semejanza en contenido y orden que se observa entre Mt y Mc deducidas en el primero las secciones doctrinales exclusivas del primer Evangelio; estas circunstancias, combinadas con la de ser indudablemente Mt el primero en orden y obra de un Apóstol, hizo concluir que Mc compendió a Mt. 2.° La declaración expresa de Lc sobre historias evangélicas anteriores a las suyas y basadas en la tradición oral. Es imposible que Lc no contase en ese número a Mt y Mc, que le habían precedido; como, por otra parte, tiene tanto de común con ellos, es natural que los utilizara. 3.° La autoridad de los Padres, especialmente de San Agustín.

Lino Murillo

ALREDEDOR DE LOS ORÍGENES DEL ATRICIONISMO

Celebérrima fué en la historia de la teología aquella controversia entre contricionistas y atricionistas, que comenzó en el siglo XVI. Con razón advierte Diekamp que «quien se adhiere a la Suma Teológica [de Santo Tomás], ha de rechazar de plano el contricionismo, a saber, aquella opinión que requiere para recibir fructuosamente el sacramento de la Penitencia la contrición estrictamente tal, es decir, aquella que está informada por la virtud teológica de la caridad, y es perfecta. Y además, ni siquiera exigirá un amor inicial de caridad, y consiguientemente ni tampoco un principio de contrición perfecta. Porque según la Suma Teológica de Santo Tomás basta la atrición o contrición imperfecta para recibir fructuosamente este sacramento, con tal que reúna las propiedades necesarias de la contrición, lo que equivale a decir que sea interna, sobrenatural, universal y apreciativamente suma» (1). A decir verdad, no tiene ya en nuestros días abogados el contricionismo rígido, si exceptuamos quizá alguno de última

---

(1) *Melchioris Cani O. P. de contritione et attritione doctrina* en *Xenia Thomistica*, t. 3, p. 423 (Romae, 1925). — En este punto de que tratamos conviene desde el principio no involucrar dos cuestiones distintas. Una es, si Santo Tomás exige como necesario, en el momento de la justificación, un movimiento de contrición motivada por la caridad. A esta cuestión, que han suscitado modernamente algunos tomistas rígidos, no tenemos inconveniente en contestar afirmativamente. Véase nuestro trabajo en *Analecta Tarraconensia* [1928], pp. 18-19. Hasta suscribiríamos la afirmación del P. De Vooght, O. S. B.: «A ce sujet ils [les théologiens actuels], se sont nettement séparés de Saint Thomas et ils son d'accord.» *(Ephemerides Theologicae Lovanienses* [1928], p. 254.) Creemos sinceramente que en esto se han separado con razón. Pero aquí no tratamos de esto. Cuando se habla de contricionismo o atricionismo, se refiere uno a sistemas, de los cuales el uno defendía la necesidad de la contrición perfecta, y el otro la suficiencia de la atrición, como disposición *temporalmente precedente* a la justificación.

hora. Así creemos que habrá sorprendido a muchos el P. De Vooght, en su trabajo antes mencionado, al asentar contra el P. Périnelle, O. P., y añadiremos también contra el Concilio de Trento, que son necesarias las mismas disposiciones esenciales para ser justificado en el sacramento de la Penitencia o fuera de él con la Penitencia *in voto*, y que para ambos modos de justificación, según Santo Tomás, se requiere la contrición (1).

La controversia que propiamente continúa en las escuelas, no es precisamente entre este contricionismo y el atricionismo, sino entre el contricionismo mitigado y el atricionismo, o, como dan en decir, entre las diversas clases de atricionismo (2). No pretendemos al presente ocuparnos de lo que afirma cada una de estas especies de atricionismo, ni menos aún examinar el grado de probabilidad de las mismas. Nuestro trabajo es puramente histórico. Mas puesto que actualmente se publican tan valiosos trabajos de teología histórica, referentes al sacramento de la Penitencia, hemos creído que no carecería de interés el examinar los antecedentes y primeros orígenes del atricionismo. Pretendemos, pues, poner en claro que los primeros escolásticos de la época medieval aparecen hoy día como contricionistas (a pesar de que propiamente no se había puesto entonces aún este problema), precisamente por no haberse comenzado entonces todavía a distinguir entre contrición perfecta e imperfecta; que, con todo, cuando se empezó a estudiar la diferencia de ambas, en sus relaciones con el sacramento de la Penitencia, comenzó a dibujarse el sistema teológico que se había de llamar después atricionismo, cuya corriente comenzó a dirigir por sus verdaderos cauces Santo Tomás de Aquino.

* * *

Nunca se ha dudado en la Iglesia católica de que, para la remisión de los pecados, es necesario que el pecador se arrepienta de ellos, como claramente se deduce de la misma Escritura Sagrada. San Isidoro de Se-

(1) Pp. 251-252.

(2) Cf. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, t. 3, p. 260, 3.ª y 5.ª edic. (Münster, 1922).

villa, siguiendo el pasaje de A. A. 2, 37: «His autem auditis, compuncti sunt corde», llama a esta conversión de corazón *compunción*. La misma denominación ocurre en San Gregorio Magno, quien distingue dos clases de compunción: «Necessarium puto quae sit diversitas eiusdem compunctionis ostendere. Alia quippe compunctio est quae per timorem nascitur, alia quae per amorem, quia aliud est supplicia fugere, aliud praemia desiderare. Unde..... duo sunt compunctionis genera, quia alii adhuc per timorem plangunt, alii vero iam se per amorem in lamentis afficiunt» (1). No es, pues, extraño que la palabra *compunción* aparezca también con preferencia a principios de la Edad Media. Así hablaron Alcuino († 804) (2), Esmaragdo († 830) (3), y Haymon de Halberstadt († 853) (4). El primero de éstos define la *compunctio cordis* así: «Humilitas mentis cum lacrymis et recordatione peccatorum et timore iudicii.» Y esta misma definición, casi a la letra, aparece en los otros dos. Si preguntamos cuáles han de ser las cualidades de la verdadera compunción, que justifica al alma, nos dirá Alcuino: «Quatuor sunt qualitates affectionum, quibus cogitatio iusti taedio salubri compungitur, hoc est memoria praeteritorum facinorum, recordatio futurarum poenarum, consideratio peregrinationis suae in huius vitae miseria, desiderium supernae patriae, quatenus ad eam quantocius valeat pervenire. *Quando ergo ista in corde hominis fiunt, sciendum est tunc esse Deum per gratiam suam cordi humano praesentem*..... Promissio indulgentiae, quam habemus a Deo, lacrymas paenitentiae excitat cordi nostro. Thesaurus desiderabilis in corde hominis, compunctionis dulcedo. Anima hominis, quae in oratione compungitur, valde illi proficit ad salutem. *Cum per orationem compunctio effunditur, Spiritus Sancti praesentiam adesse cordibus nostris dubium non est*» (5).

Andando el tiempo se hizo más común entre los teólogos el uso de la palabra *contrición*, para designar esta conversión interna del pecador. También este nombre tiene su fundamento en la Escritura.

---

(1) *Homil. in Ezechiel.*, l. II, hom. X, 20 (PL, 76, 1070); cf. *Moral.*, l. XXIV, c. 6, 10 (PL, 76, 291-292) y *Dialog.*, l. III, c. 34 (PL, 77, 300-301).

(2) *De virtutibus et vitiis*, c. 11 (PL, 101, 620).

(3) *Diadema monachorum*, c. 17 (PL, 102, 613).

(4) *De varietate librorum*, l. II, c. 57 (PL, 118, 922).

(5) L. c. El subrayado de las palabras en este texto es nuestro.

«Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies», dijo David (1). San Anselmo de Cantorbery († 1109) parece haber sido el primero en usar de dicho nombre, en su *Meditatio in Psalmum Miserere:* «Ergo, bone Domine, bone Deus, qui contribulasti capita draconum in aquis et rogationem contribulati non adiicis, contribula venenatae superbiae meae caput in diluvio lacrymarum, ut tibi sacrificem meum spiritum cum patientia tribulatum, nam et *cor contritum*, hoc est cum gratia tua tritum vel strictum. Multi enim sine gratia tua, Deus, diversis doloribus et sollicitudinibus teruntur in cordibus et stringuntur, et tamen corda eorum despicis et contemnis.....» (2). Con todo, una diferencia entre contrición y atrición, parece que ha de buscarse en autores posteriores a San Anselmo de Cantorbery; si bien éste, sin usar el nombre *attritio*, señaló una distinción entre la *contritio* equivalente a *cum gratia tritio*, y una *tritio* sin gracia, como hemos visto. Esta diferencia aparece ya clara en Alan de Lille († cerca de 1203), en Simon de Tournai († después de 1219) y en el Prepositino o Prévostin († después de 1210). Pero basta recorrer los textos de estos autores para persuadirse que ellos no ponían otra diferencia entre contrición y atrición que aquella que existe entre dolor perfecto e imperfecto. Alan de Lille, en sus *Regulae de sacra theologia*, dice así: «Malum..... aut attritione remittitur, ut quando aliquis dolet se hoc commisisse, cessans ab opere, quamvis non paeniteat perfecte; aut contritione dimittitur, quando plenarie de peccato convertitur» (3). En la atrición, dice Alan, el pecador se duele de haber pecado, mas su penitencia no es perfecta. En cambio, en la contrición la conversión es plenaria, es decir, completa. Es de notar que las causas de la compunción para Alan son dos: el temor y la esperanza. El temor es causa incoativa, cuyo efecto consuma la esperanza: «Compunctionem duplex causa creat, timor sc. et spes. Timor causa inchoativa est, spes consummativa» (4). Y prosigue más abajo: «Est igitur contritio cordis ex timore, fructus autem laboris ex spe» (5). Simon de Tournai puntualizó más la diferencia entre contrición y atrición, relacionándolas con el sacramento de la Penitencia;

---

(1) Ps. 50, 19.
(2) N. 37 (PL, 158, 847).
(3) R. 85 (PL, 210, 665).
(4) *De sex alis cherubim* (PL, 210, 274).
(5) Ibid., 275.

mas consideró la atrición como un dolor que ni siquiera reúne los requisitos de un verdadero dolor. Tomamos el texto de este teólogo del Cod. lat. 14886, fol. 32^{v} de la Biblioteca Nacional de París, citado por Arturo Landgraf en *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1): «In hoc nomine *contritio* con prepositio complexiva complectitur tria: actionem cordis pro peccatis commissis, propositum non relabendi in eadem et propositum ore fatendi ad erubescentiam iuxta illud..... Si quis ergo atteratur de commissis et non habeat propositum non relabendi et ore confitendi, ateri [*sic*] dicitur et non vere [33] conteri. Ergo necesse habet proponere confiteri et propositum exequi. Sic quoque prepositio in hoc nomine *confessio* complectitur tria: oris fassionem, cordis attritionem, propositum non relabendi. Si ergo quis ore fatetur peccatum nec atteritur nec proponit non relabi, fateri dicitur et non vere confiteri.» La atrición, pues, según Simon de Tournai, no encierra aún el propósito de no reincidir ni el de confesarse.

Generalmente, en los teólogos de entonces el concepto de atrición viene a importar un dolor imperfecto, que es como vía o camino hacia la contrición, pero sin especificar diversidad de motivos de una y otra. La atrición no basta para extinguir la pena eterna, dice Inocencio III († 1216): «Nisi talis et tanta sit conturbatio paenitentialis, ut sufficiat ad avertendam poenam aeternam atterit procul dubio, sed non conterit, poenam inferens sed veniam non impendens» (2). La atrición encamina hacia la paz completa del alma, en expresión de Guillermo de Auxerre († 1231): «Quanto anima magis ac magis atterit se ipsam et punit se, tanto magis in se pacem habet» (3). Explica Guillermo de Auvernia († 1248) la diferencia entre atrición y contrición por la que hay entre una herida no mortal y otra que mata; la atrición constituye el efecto de aquella moción de la gracia preveniente, que encamina a la gracia santificante; entre la contrición perfecta y las operaciones consumadas de la gracia preveniente no hay medio: «Si quis quaerat quae sit differentia inter attritionem et contritionem, et inter motus

---

(1) [1927], p. 176.

(2) *Comm. in Psalmos paenitentiales*, Ps. 1 (PL, 217, 1004). Que sea Inocencio III, u otro autor cualquiera de esta época, quien escribió este comentario, para el caso presente es lo mismo.

(3) *Summa aurea*, ed. Paris, 1500, IV, 2 fol. 268 a.; cf. SCHMOLL, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, p. 122-123 (München, 1909).

praevenientes gratiam gratum facientem et motus ipsius gratiae, ... nullatenus dubitandum est quin gratiam quandam praevenientem habeant et praeparantem eos ad gratiam gratum facientem. Dico ergo quod attritio ad contritionem sic est sicut vulneratio non letalis ad occisionem, et gratia praeveniens ad gratiam gratum facientem, sicut calefactio ad arsionem et sicut illuminatio, quae est umbra, ad irradiationem..... Inter contritionem vero perfectam et operationes gratiae praevenientis et consummatas non est medium, immo ipsa gratia gratum faciens terminus est totius huius praeparationis et finis, qui per illam intenditur» (1).

La atrición, expone Alejandro de Hales († 1245), a veces se extiende a solo algunos pecados: «Cum enim quis atteritur de aliquibus peccatis suis, adhuc habet voluntatem aliorum, nec universaliter dolet» (2). La atrición, que a los principios se confunde con el propósito de arrepentirse, comienza por el temor, y es un dolor rudo e informe, hasta que, por la preparación del pecador, va creciendo y llega a la información de la gracia santificante: «Quandoque peccator metu timoris dolet et atteritur de peccatis et proponit paenitere et praeparat se ad paenitendum; qui quidem dolor sive attritio, vel potius ipsum propositum paenitendi quasi conceptum rude et informe in prima excitatione timoris et semper plus et plus, secundum quod peccator magis praeparat se, magis ac magis accedit ad formam, quousque informetur infusione gratiae» (3). La diferencia entre atrición y contrición está, según él, en la distinta procedencia, pues la atrición es efecto de la gracia *gratis data,* es decir (hablando en lenguaje moderno), de la gracia actual, y la contrición de la gracia *gratum faciente*, o sea de la gracia santificante: «Simpliciter differunt attritio et contritio; non est tamen ita unus (sc. motus continuus), quin habeat partem et partem: in una parte est a gratia gratis data et hoc nominat attritio, in alia parte est a gratia gratum faciente et ipsum prout sic est, nominat contritio; et sic simpliciter differunt» (4). San Buenaventura († 1274), discípulo del Halense, llama atrición a aquel dolor al cual acompaña la caridad

---

(1) *Opera omnia*, ed. Londini, 1674, p. 466; cf. SCHMOLL, o. c., p. 127.
(2) *Summa Theologiae*, ed. Coloniae, 1622, P. IV, q. 17, m. 5, a. 1, p. 552
(3) Ibid., q. 12, m. 3, a. 1, p. 441.
(4) Ibid., q. 17, m. 5, a. 1, p. 552.

o la disposición suficiente para la misma, no empero con certeza, sino sólo con probabilidad: «Ad sacramentum paenitentiae non est necesse quod accedat habens caritatem vel dispositionem ad caritatem sufficientem secundum *veritatem*, sed sufficit secundum *probabilitatem*. Haec autem dispositio est *attritio*, quae frequenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam ut fiat *contritio*, sive ut ad ipsam contritio subsequatur» (1). Finalmente, Santo Tomás de Aquino repondrá la diferencia entre contrición y atrición en dos distintivos, en la intensidad y principalmente en la información de la gracia santificante: «Contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posteritatis ad gratiam, quod non habet attritio» (2). También para el Doctor Angélico la atrición es vía o camino a la contrición: «Attritio dicit accessum ad perfectam contritionem: unde in corporalibus dicuntur attrita quae aliquo modo diminuta sunt, sed non perfecte. Sed contritio dicitur quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima; et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam» (3).

* * *

Que la contrición perfecta, o sea aquella que tiene por motivo la caridad, va acompañada de la remisión de los pecados, no puede hoy día ponerse en duda, pues no sólo parece clara la interpretación en este sentido de varios textos de la Escritura, sino que además ha hablado la Iglesia por la condenación de las proposiciones 31 y 32 de Bayo (4). Mas es preciso confesar que esta verdad no estuvo tan clara, ni mucho menos, al principio de la Edad Media, cuando comenzó a concretarse la doctrina referente a los Sacramentos, en forma sistemáticamente escolástica. Por una parte, veían los escolásticos que la Es-

(1) In IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3; *Opera omnia*, t. 4, p. 447 (Quaracchi, 1889).
(2) *De veritate*, q. 28, a. 8, ad 3^{m}.
(3) In IV, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 2 ad 3^{m} (= *Suppl.*, q. 1, a. 2 ad 2^{m}).
(4) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, 1031-1032.

critura y la Tradición indicaban manifiestamente que no podía haber caridad perfecta sin remisión de pecados; por otra, no podían negar que la Iglesia, por sus sacerdotes, ejerce el poder de las llaves, a cuyo Tribunal tienen que acudir todos los pecadores para obtener la remisión de sus culpas graves. De ahí que los doctores se dividieran en dos opiniones, de las cuales la una afirmaba que la remisión de los pecados tenía lugar ya antes de la confesión, y la otra, por el contrario, aseguraba que sólo podía realizarse el perdón en el mismo acto de recibir el sacramento de la Penitencia. Hallamos expuestas las dos sentencias en el tratado *De Paenitentia* de Graciano († 1140): «Sunt enim qui dicunt, quemlibet [sic] criminis veniam sine confessione facta Ecclesiae et sacerdotali iudicio posse promereri» (1). Y más adelante: «Alii e contrario testantur, dicentes sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit» (2). Después de aducidas todas las razones por una y otra parte, concluye así: «Quibus auctoritatibus, vel quibus rationum firmamentis utraque sententia confessionis et satisfactionis innitatur, in medium breviter exposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit lectoris iudicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes et religiosos viros» (3).

No puede negarse que la autoridad de Pedro Lombardo († 1160) inclinó el peso de la balanza a favor de la primera opinión: «Sane dici potest quod sine confessione oris et solutione poenae exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis» (4). Pero entonces ocurría preguntar: Si con la contrición perfecta se obtiene ya la remisión de los pecados, ¿a qué se reduce este poder de atar y desatar o poder de las llaves, que se ejercita en el sacramento de la Penitencia? Para los defensores de la segunda opinión la dificultad no existía. Pues ellos, a saber, Hugo de San Víctor († 1141) y su escuela (el autor de la obra *Summa Sententiarum* (5) [1155?] y Ognibene (6) [† 1185], etc.), distin-

---

(1) Ed. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, I. *Decretum Gratiani*, p. 1159 (Lipsiae, 1879).

(2) Friedberg, p. 1167, después del can. 37.

(3) Friedberg, p. 1189.

(4) PL, 192, 881.

(5) PL, 176, 147-148.

(6) Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 247 (Friburgo, 1891).

guían en el pecador un doble vínculo, a saber, lo que llamaban «obdurationem seu excaecationem mentis», y el «debitum futurae damnationis», de los cuales el primero sólo podía ser desatado por Dios, mediante la contrición, mientras que el segundo permanecía hasta romperse por la absolución del sacerdote (1). De donde resultaba que, según ellos, la remisión cabal y completa de los pecados mortales sólo podía tener lugar en el tribunal de la Penitencia. Mas los que con el Maestro de las Sentencias no admitían, y con razón, esta remisión por separado de la culpa y de la pena eterna, y, por el contrario, afirmaban que ambas se perdonan por la contrición, se veían precisados a dar una solución a aquel problema, tanto más difícil de resolver para ellos, cuanto entonces, por no distinguir aún bien las varias especies de contrición, no vinieron a concluir, como más tarde, que la contrición imperfecta, con ciertas condiciones, también basta para recibir la justificación en el sacramento de la Penitencia.

La solución del anterior problema llegó a dificultarse extraordinariamente para estos primeros escolásticos por el hecho de que, al querer ilustrar la remisión de los pecados con alegorías de las Sagradas Escrituras, a ejemplo de los Padres de la Iglesia, incurrieron en una aplicación torcida de estos pasajes de los Libros Sagrados, y exageraron igualmente las interpretaciones de los Santos Padres. Del caso de Lázaro, resucitado por Cristo, y no por los Apóstoles, quienes sólo desataron las ataduras materiales, y del hecho de la curación de los leprosos en el Antiguo Testamento, los cuales tenían que presentarse a los sacerdotes, para que certificaran oficialmente la curación, si bien ninguna influencia habían tenido en la misma, de estos ejemplos, digo, llegaron a asentar como base aquella sentencia de la Escritura, entonces muy repetida, «nemo remittit peccata nisi solus Deus» (2), pero tomándola en el sentido exclusivo, y no en el verdadero, de que sólo puede perdonar los pecados Dios, o el que de él haya recibido la autoridad para ello. Mas puesto caso que todos ellos admitían que el sacerdote de la Nueva Ley, en el tribunal de la Penitencia, ejerce verdaderamente el poder de las llaves, perdonando en cierta manera los pecados, debieron examinar a qué se reduce este efecto, que para ellos

(1) PL, 176, 564-570.
(2) Mc., 2, 7.

no podía ser ni el vínculo de la culpa ni el de la pena eterna. De ahí la diversidad de pareceres.

Unos afirmaban que la potestad del sacerdote se reducía simplemente, a manera de aquella de los sacerdotes del Antiguo Testamento con respecto de los leprosos, a declarar que Dios había perdonado interiormente los pecados. Ésta era la opinión que con todo empeño se esforzó en refutar Hugo de San Víctor, de aquéllos, a saber, que decían «ministeria sacerdotum nihil amplius virtutis habere, nisi quaedam tantummodo signa esse, ut ille videlicet qui prius per contritionem cordis intus a Domino absolvitur, postmodum in confessione oris ab eis absolutus esse ostendatur» (1). Otros, con Pedro Lombardo, admitían en el sacerdote, además de este poder declarativo, el de extinguir o amenguar la pena temporal debida por los pecados: «Hi ergo [sacerdotes] peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta iudicant et ostendunt.» Y añadía luego el Maestro de las Sentencias: «Ligant quoque sacerdotes dum satisfactionem Paenitentiae confitentibus imponunt. Solvunt cum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt» (2). No faltaron quienes complicaron todavía más esta opinión, como Ricardo de San Víctor († 1173), estableciendo que Dios, en la contrición, sólo perdona los pecados condicionalmente, fuera del caso en que es imposible recurrir a la absolución; y de tal suerte que el sacerdote, en el tribunal de la Penitencia, libra del vínculo de la pena temporal sólo con la condición de la futura satisfacción (3). De esta manera la remisión de la culpa que otorga Dios queda como suspensa hasta que el pecador recibe la absolución, la cual declara al penitente que además le será perdonada parte de la pena temporal, cuando haya practicado la satisfacción que le han impuesto.

Tanta raigambre echó en el ánimo de los teólogos la explicación de Pedro Lombardo que, aun en el siglo XIII, la encontramos en Alejandro de Hales: «Dicendum quod aliud et aliud in peccato remittit Christus et sacerdos, quia Christus culpam et poenam aeternam, et sacerdos poenam purgatoriam et aliquid de poena praesenti taxata ca-

(1) PL, 176, 564.
(2) PL, 192, 888.
(3) PL, 196, 1163-1165.

none, si in discretione eius videtur» (1). Aun el mismo Santo Tomás alguna vez parece hablar como si siguiera la sentencia de Pedro Lombardo: «In peccato sunt duo: scilicet culpa qua offenditur Deus, et poena quae debetur pro culpa; sed culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi..... Sed forte quis dicet: Ex quo dimittitur peccatum contritione, ad quid necessarius est sacerdos? Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem; sed nihilominus manet adhuc obligatus ad poenam temporalem. Unde si decederet sine confessione, non contempta tamen, sed praeventa, iret ad purgatorium, cuius poena, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac poena in clavium virtute, cui te subieceris in confessione..... Sic ergo dimittuntur peccata non solum quantum ad culpam in contritione, sed etiam quantum ad poenam in confessione et per indulgentias» (2).

Cuando los teólogos comenzaron a distinguir entre contrición perfecta e imperfecta, entre contrición y atrición, poco a poco fueron cambiando la idea mezquina que se habían formado del efecto propio del sacramento de la Penitencia. Por otra parte, puesta la sentencia de que Dios por la contrición perdona la culpa y la pena eterna de los pecados, se presentó luego la controversia, que se agitó entre los escolásticos, de si toda contrición, por pequeña que sea, va o no informada por la caridad, y lleva consigo la remisión de los pecados. Para la inteligencia de esto conviene advertir, como nota Landgraf (3), que en los tiempos anteriores a Santo Tomás no aparece clara una distinción entre gracia santificante y caridad. Harto rara es, a este propósito, la opinión de Esteban Langton († 1228), el cual creía que puede existir una contrición informada por la caridad, y que esto no obstante no sea remisiva de todos los pecados mortales, por no reunir aún cierta intensidad requerida. Así, en una obra manuscrita, citada por Landgraf, discutiendo Langton este punto de si puede o no cualquiera contrición, por pequeña que sea, borrar toda clase de pecados mortales, pone una objeción, cuya proposición mayor dice así: «Quantumlibet

---

(1) *Summa Theologiae*, P. IV, q. 20, m. 6, a. 3, p. 609.
(2) *In orationem Dominicam*. Petitio V.
(3) *Zeitschrift für katholische Theologie* [1927], pp. 177-178.

parva contritio informata caritate sufficit ad delendum quantumlibet mortale.» A esto responde: «[Haec propositio] calumpniam [sic] habet. Sed vera est apposito hoc verbo *potest*, quia quantumlibet parva contritio informata caritate tantum potest intendi, ut deleat quantumlibet mortale.» Más adelante el mismo Langton confirma, en su modo de hablar, la idea que uno se forma de la poca exactitud de sus conceptos de caridad y contrición: «Notandum autem, quod caritas delet proxime culpam, sed non penam; contritio vero penam, sed non culpam» (1).

Prescindiendo de esta singular manera de opinar de Langton, se ve que el problema que intentaban resolver entonces los escolásticos, no era el de si toda contrición informada por la caridad era remisiva o no de todos los pecados, sino este otro: si cualquiera contrición, por débil que fuese, bastaba para juntarse con la caridad, y de esta suerte borrar todos los pecados por grandes que fuesen. Así se expresa Pedro de Capua († 1242): «Quidam dicunt, quod quantumlibet parva contritio potest convenire cum caritate ad delendum quantumlibet peccatum. Et ideo quantumlibet parva contritio sufficit ad delendum quantumlibet magnum.....» (2). Mas como se ve, la solución a esta cuestión implicaba el tomar la palabra contrición en sentido genérico, para desentrañar las distintas especies de la misma, perfecta e imperfecta.

Una vez se comenzó a precisar los conceptos de contrición y de atrición, naturalmente se suscitó la cuestión de si bastaba o no ésta para la recepción de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia. La corriente se inició en el sentido de que bastaba la atrición. Mas tanto los escolásticos anteriores a Santo Tomás, como este Santo Doctor, no concibieron que pudiera bastar la atrición sin que el pecador pasara de atrito a contrito, por lo menos en el instante de la absolución. La diversidad entre ellos versó principalmente en dos puntos: 1.° En si la atrición se había transformado en contrición, o eran dos actos diversos. 2.° En el modo cómo el pecador pasaba de atrito a contrito, si por intercesión del sacerdote en la absolución, o bien *vi sacramenti*. Con respecto al primer punto, conviene advertir que los an-

---

(1) Staatsbibliothek Bamberg, Cod. Patr. 136, fol. 75; cf. *Zeit. f. kat. Theol.*, p. 177, nota 1.

(2) *Summa II* (München, Staatsbibliothek, Clm. 14508, fol. 35); cf. *Zeit. f. kat. Theol.*, p. 177, nota 2.

tiguos no distinguían, como los modernos, la contrición de la atrición por el motivo formal. Ni ha de maravillarnos esto, pues entonces comenzaba a dibujarse y precisarse la diferencia entre ambas. De ahí que unos, como Alberto Magno, dijeran que la atrición puede ir creciendo en intensidad hasta llegar al grado de la contrición (1). Por el contrario, Santo Tomás puso la diversidad de los dos actos de atrición y contrición en el distinto grado de intensidad y en el principio elicitivo, que es, decía, la gracia santificante para el acto de contrición (2).

Para nuestro propósito más nos interesa lo que opinaban aquellos autores en el segundo punto. Pues, a la verdad, los que defendían que en el sacramento de la Penitencia la atrición se trueca en contrición, mediante la intercesión de la Iglesia, que se interpone por medio del sacerdote ante el tribunal de Dios, rogando por el penitente, en rigor no eran atricionistas propiamente tales, ya que no atribuían a la absolución un valor justificativo *ex opere operato*, sino que, a lo sumo, concedían que cuando el penitente se presenta en el tribunal de la Penitencia solamente atrito, las preces de la absolución tienen fuerza delante de Dios para impetrarle la gracia de la contrición. Así se expresa San Buenaventura: «In forma absolutionis praemittitur deprecatio per modum *deprecativum*, et subiungitur absolutio per modum *indicativum;* et *deprecatio* gratiam impetrat, sed *absolutio* praesuponit. Nunquam enim sacerdos absolveret quemquam de quo non praesumeret, quod esset absolutus a Deo. Si ergo quaeratur, utrum *potestas clavium* se extendat ad delendam culpam; dicendum, quod bene potest se extendere per modum *deprecantis* et *impetrantis*..... sed per modum impertientis non. Quoniam ergo *potestas* sonat per modum *activi* et *impertientis* ex se; hinc est, quod potestas clavium, *proprie* loquendo, non se extendit supra culpam» (3). Y lo mismo casi a la letra había dicho Alejandro de Hales: «Si ergo quaeratur utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam, dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis absolutionem: sed per modum impertientis nequaquam. Quoniam ergo potestas sonat in actionem impertientem ex se, potest dici convenienter et vere quod non

(1) In IV, d. 16, a. 8.
(2) In IV, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 3; *De Veritate*, q. 28, a. 8 ad 3m.
(3) In IV, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1, ed. Quaracchi, t. 4, p. 473.

extendit se supra culpam» (1). Este último admitía también que la confesión puede concurrir a la excitación de esta contrición: «Quandoque enim non conteritur homo ante confessionem, sed in ipsa confessione datur gratia contritionis» (2). Pero ya se ve que este efecto es producido *ex opere operantis*.

Con respecto al Bautismo, Guido de Orchelles (3), que sólo atribuía un valor declaratorio a la absolución sacerdotal, defendía que cuando uno se acerca, no contrito, sino atrito, al sacramento del Bautismo, al recibirlo queda contrito *ex virtute baptismi*. Con todo, Hugo de Santo Caro (de Saint Cher), O. P. († 1263) parece haber sido el primero que afirmó que en el sacramento de la Penitencia (el cual para él se reducía a la confesión y la absolución), *virtute confessionis et absolutionis* se aumenta el dolor y la detestación de los pecados, al par que se da aquella gracia *qua de attritione fit contritio*: «Sed diximus, quod sicut sacramentum baptismi efficit gratiam in anima baptizati, quantum in se est, ita confessio prout sacramentum potens est efficere contritionem, et efficit vel simpliciter vel magis, nisi impediatur. Virtute enim confessionis et absolutionis vel datur, quod augmentatur dolor et detestatio peccati et datur gratia, qua de attritione fit contritio» (4). Nótese bien que según Hugo de Santo Caro la preparación necesaria para la absolución es una *fides informis* o el *timor servilis*, o un acto del libre albedrío producido no por la gracia infundida, aunque sí bajo el influjo de la divina operación: «In conversione peccatoris ad Deum tria sunt: peccati desertio, propositum non peccandi de cetero, dolor de peccato preterito. Hec omnia possunt fieri per fidem informem, vel per timorem servilem, vel etiam solo libero arbitrio absque gratia de novo infusa, non tamen sine Deo principaliter operante, quia, ut ipse dicit Joh. XV: 'sine me nichil potestis facere'. Et quando homo hoc habet, tunc convertitur ad Deum. Et ideo tunc Deus convertitur ad peccatorem gratiam infundendo.» No nos habla de la necesidad de un acto de caridad previo, ni *secundum probabilitatem*, como exigía San Bue-

(1) P. IV, q. 21, m. 1, ed. Coloniae, p. 614.

(2) P. IV, q. 18, m. 2, a. 1, p. 547.

(3) Cf. Landgraf en *Zeit. f. kat. Theol.* [1927], p. 190, nota 1.

(4) In IV Sent.; Cod. Vatic. lat. 1098, fol. 151v; Cod. Vatic. lat. 1174, fol. 83v; cf. Landgraf en *Zeit. f. kat. Theol.* [1927], p. 190, notas 3 y 4.

naventura (1). La atrición se convierte en contrición mediante la infusión de la gracia santificante.

No sin providencia de Dios, sin duda, Santo Tomás, abandonando la diversidad de opiniones, que otros teólogos medievales habían defendido acerca del efecto propio del sacramento de la Penitencia, hizo suya la misma idea que expuso Hugo de Santo Caro, de que *por virtud de este sacramento* quedaba justificado el pecador que lo recibía atrito. Y si bien en su explicación siguió la corriente, entonces general, de que con la gracia santificante el pecador pasa de atrito a contrito, no puede negarse que comenzó a encauzar la corriente general del atricionismo.

Santo Tomás reivindica el valor del sacramento de la Penitencia, instituído para la remisión de los pecados, mediante la colación de la gracia santificante (2). Aplica la teoría de materia y forma al sacramento de la Penitencia, y como quiera que la forma es la parte determinante (3), y la forma en la Penitencia es la absolución (4), ella es la que, en virtud del poder de las llaves, y precisamente en su parte indicativa, significa y realiza la remisión de los pecados (5). A la manera que todos los sacramentos son causas instrumentales (6), así también

---

(1) In IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3, ed. Quaracchi, t. 4, p. 447.

(2) In sacramento paenitentiae gratia infunditur per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo (In IV, d. 17, q. 3, a. 5, sol. 1). Ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum *(Sum. th.*, p. III, q. 84, a. 2 ad 3).

(3) In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae.....; et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia..... Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum *(Sum. th.*, p. III, q. 60, a. 7).

(4) Oportet quod ea quae sunt ex parte paenitentis sive sint verba, sive facta, sint quaedam materia huius sacramenti; ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formae *(Sum. th.*, p. III, q. 84, a. 3).

(5) In sacramentali absolutione non sufficeret dicere: *Misereatur tui omnipotens Deus*..... quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat *(Sum. th.*, p. III, q. 84, a. 3 ad 1). Cum dicit: *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective (ad 5).

(6) Reducuntur [sacramenta] ad genus efficientis causae, non principalis, sed instrumentalis (In IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1 ad 2). Sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter *(De Veritate*, q. 27, a. 4).

el sacramento de la Penitencia en la remisión de los pecados (1). Santo Tomás rechaza expresamente la opinión de aquellos que decían que con el poder de las llaves sólo se perdona la pena y no la culpa (2). Es verdad, con todo, advierte, que en este sacramento se remite parte de la pena temporal (3), y aun de aquella que ha de padecerse en el purgatorio (4).

La justificación por el poder de las llaves reviste en el Doctor Angélico el mayor grado de generalización. Si alguien se acerca al sacramento de la Penitencia con sola atrición, con tal que no ponga óbice, en el acto de la confesión y absolución recibe la gracia remisiva de los pecados (5), y con ésta la verdadera contrición (6). Si, empero,

---

(1) Solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis *(Sum. th.*, p. III, q. 84, a. 3 ad 3).

(2) Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quae non ordinantur ad culpam, sed contra poenam (In IV, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1).

(3) Ideo ex vi clavium, quae operatur in sacramento paenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cuius reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit (Ibid., sol. 2). Cf. *Sum. con. Gent.*, l. IV, c. 72.

(4) Nec solum a poena illa quam habet, vel suscipit ab ea paenitens in confitendo, ut quidam dicunt..... sed etiam de illa poena quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur. (Ibid., sol. 2.)

(5) Quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur (In IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3).

(6) In iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus paenitentiae. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum; nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi *(Sum. th.*, p. III, q. 85, a. 6). Naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum..... quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem (Ia IIae, q. 113, a. 8). Conviene advertir, como afirma Landgraf, que este esquema de los cuatro requisitos o circunstancias del proceso de la justificación, de que nos habla Santo Tomás, aparecen por primera vez en el 39 de los *Sermones* atribuídos a Hildeberto, obispo Cenomanense († 1123). Cf. *Zeit f. kat. Theol.* [1927], p. 183.

se acerca a recibir el sacramento de la Penitencia uno que está ya justificado por la contrición, el pecador alcanzó aquella justificación, anterior al sacramento de la Penitencia, también por virtud de las llaves, esto es, de la futura confesión y absolución existentes, no *in re*, sino *in voto* (1). De suerte que el poder de las llaves obra siempre sacramentalmente la justificación por virtud del sacramento de la Penitencia, ora *in voto*, ora *in re* (2); y en el primero de estos dos casos la contrición, considerada en sí misma, es mera disposición, y sólo en cuanto incluye el poder de las llaves obra sacramentalmente (3). Por lo que hace a nuestro respecto, el Doctor Angélico tiene a la atrición por disposición suficiente para recibir el sacramento de la Penitencia. Mas no está, según él, la suficiencia de la atrición en que, dándose ella, se transforma en contrición que justifica por las preces impetrativas de la absolución, como indicaron teólogos anteriores y contemporáneos suyos, sino en que la atrición basta al sacramento de la Penitencia para producir la gracia justificativa, la cual, según Santo Tomás, llevará también consigo el movimiento o acto de contrición. La diferencia, pues, está en que para los primeros la contrición es la que propiamente justifica, actuando las preces del sacramento de la Penitencia o la misma confesión como intermediarios para producirla. Por el contrario, para Santo Tomás el que justifica al pecador como

---

(1) Considerandum tamen est quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi..... sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat *(Sum. con. Gent.*, l. IV, c. 72). Sed si consideratur [contritio] in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti paenitentiae, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum *(De Veritate*, q. 28, a. 8 ad 2).

(2) Dicendum quod res sacramenti alicuius ultima est non tantum quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit in proposito existens, sicut patet de baptismo in adultis. Et ideo cum paenitentia in proposito existens sacramentum, efficiat remissionem peccatorum non solum quoad poenam sed etiam quoad culpam, remissio peccatorum utroque modo est res ipsius paenitentiae sacramenti, quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur (In IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3).

(3) Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur, in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti paenitentiae *(De Veritate*, l. c.).

causa instrumental es el sacramento de la Penitencia al producir la gracia santificante. Pero como complemento añade que, con la gracia santificante, el dolor del justificado ya no es de atrición, sino de contrición. Por esto, según Santo Tomás, todo dolor de los pecados en el que está en gracia es de contrición (1).

Algún teólogo, como Alberto Magno, admitió como Santo Tomás la opinión de que «Confessio operans in voto cum contritione operatur iustificationem» (2), es decir, admitía una causalidad sacramental en la Penitencia *in voto*. Mas es de advertir que añadía también Alberto: «Sed confessio in actu accepta non operatur aliter, nisi absolvendo a debito confessionis.» Esto es, negaba esta misma causalidad al sacramento recibido *in re*. Con razón Alejandro de Hales se puso a refutar tan extraña opinión (3), que parece se halla también en algún autor de época anterior a Alberto Magno (4).

Podrán discutirse, y efectivamente se han discutido, algunas de las proposiciones anteriores asentadas por Santo Tomás, relativas al sacramento de la Penitencia. Y aun alguna la tenemos por poco probable. Empero nadie le podrá disputar al Doctor Común la gloria de haber sido el primero que comenzó a iniciar por los verdaderos derroteros la doctrina del atricionismo.

MANUEL QUERA

---

(1) *De Veritate*, q. 28, a. 8.

(2) In IV, d. 17, a. 8, edic. Vivès, p. 670.

(3) P. IV, q. 21, m. 1, edic. de Colonia, pp. 614-615.

(4) AMÉDÉE DE ZEDELGHEM, O. M. C., *Doctrine d'Alexandre d'Alès au sujet du sacrement de pénitence* en *Études Franciscaines* [1925], p. 340.

BOLETÍN DE COSMOLOGÍA BIOLÓGICA

Vamos a dar cuenta del contenido de los dos volúmenes que, bajo el título *Verhandlungen des V Internationalen Kongresses für Vererbungswissenschaft*, Berlín (1927), se han publicado. De este modo se pondrán los lectores de Estudios Eclesiásticos al corriente de las ideas dominantes en esta hora sobre el problema de la herencia biológica, ya que acudieron al Congreso celebrado en Berlín en septiembre de 1927 cerca de 1.000 congresistas de 35 naciones diferentes; España quedó representada por 16 miembros, en su mayor parte ingenieros agrónomos.

Para orientarnos debidamente en el problema tratado de la herencia, útil y aun preciso es recordar ciertos principios de Santo Tomás, que cual faros luminosos nos dirijan en la interpretación oscura de los hechos; conviene dar nociones armónicas en que aparezca la equivalencia entre los vocablos usados en la filosofía escolástica y en la biología, y con estos preámbulos se entenderá la síntesis de las ideas expuestas en los 148 trabajos presentados al Congreso. Para mayor brevedad se citarán los dos volúmenes que llevan paginación continuada (1-1646 pp.) con la abreviatura VK.

Principios de Santo Tomás.

1.° El alma o principio vital no sólo en el hombre, sino en los animales y plantas, domina al organismo primeramente como forma sustancial que le comunica su ser específico y consiguientemente le domina como motor para las funciones con él ejercitadas (1); y resu-

(1) *In Dist. XLIV*, q. 2, a. 2: «Prima autem subjectio qua corpus animae subjicitur est ad participandum esse specificum prout subjicitur sibi ut materia formae, et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor.»

miendo con frase feliz esa doctrina, dice, todo organismo está bajo el dominio del alma y se la compara como materia y como instrumento (1). Ahora bien, de tres órdenes son las funciones del alma consideradas en su universalidad: las hay que se ejercen sin el concurso del órgano corporal, como las del alma racional; las hay que se ejercen con órganos corporales, pero sin las actividades propias de los sistemas físicoquímicos, tales son las funciones sensitivas; y las hay, finalmente, que no solamente se ejercen con el concurso del órgano corporal, sino que juntamente juegan como virtudes instrumentales las actividades de los sistemas físicoquímicos; tales son las funciones vegetativas.

2.° Entre las actividades físicoquímicas y las potencias vegetativas hay unión dinámica que armoniza las causas instrumentales con las principales (2), y va caracterizada por cinco propiedades: *a)* En la causa principal se contiene virtualmente el efecto en un grado de perfección igual o mayor; en la causa instrumental se le tenía en un grado inferior (3); lo cual, aplicado a nuestro caso, significa que las estructuras y construcciones celulares, cuyas causas investigamos en el problema de la herencia, tienen por causas principales a las potencias vegetativas dimanadas del alma al organismo y se mantienen en su esfera específica; y cuentan por causas instrumentales a las actividades radicadas en la célula y transmitidas en la generación, llamadas *genes*, de condición orgánica, las cuales deben ser movidas por las principales. *b)* Cuando la causa principal ha alcanzado su debida perfección y no hay defecto en la instrumental, no procede acción alguna del instrumento, sino según la disposición del agente principal (4): luego, por el contrario, cuando en los híbridos hay esterilidad, maturaciones perturbadas, o no es perfecta la potencia vegetativa o hay algún defecto en la composición armónica de los genes. *c)* La extensión del campo de actividad de las causas principales es mucho mayor que la de las causas

---

(1) I p., q. 78, a. 1 y léase todo el pasaje.

(2) I p., q. 78, a. 2 ad 1m. — *QQ. DD. de pot.*, q. 3, a. 11 ad 5m.

(3) *QQ. DD. de malo*, q. 4, a. 3.

(4) *In Dist. XLIV*, q. 2, a. 1: *Quando agens principale est perfectum et non est aliquis defectus in instrumento nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis.*

instrumentales (1): por eso concurren muchos genes bajo una misma potencia vegetativa. *d)* Las potencias vegetativas, como dimanadas del alma al organismo, deben ser de igual perfección específica (2) en los organismos informados por almas iguales, pero puede haber diferencias cuantitativas; y como las potencias vegetativas se extienden en el organismo y se componen de partes con las integrantes del organismo, la preponderancia cuantitativa de ciertas zonas vegetativas puede originar una actividad vegetativa en cierto modo cualitativamente diversa. Así sucede en la fantasía humana: el predominio de sus componentes ópticas, o acústicas, o táctiles, o motrices imprime a las distintas fantasías diferencias típicas.

Las virtudes transmitidas por herencia, los genes, pueden ser diversas aun en organismos informados por almas iguales. Como están bajo el dominio de la potencia vegetativa específica, la variabilidad de los genes no traspasa los lindes de la potencia vegetativa: ni siquiera es capaz cada gene de variar hasta ir sucesivamente igualándose con cada uno de los muchos que son gobernados por una potencia vegetativa. El conjunto de genes no puede ser idéntico para organismos informados por almas esencialmente distintas, ya que para funciones específicamente diversas no son adecuados instrumentos iguales. *e)* A la dimanación de la potencia vegetativa concurren activamente los genes, ya que concurriendo a la generación de las nuevas porciones de principio vital en las plantas y animales deben concurrir a la dimanación de las correspondientes potencias vegetativas.

3.° La acción generativa tiende a transmitir a la prole la mayor semejanza posible: ésa se obtiene en cuanto a la semejanza específica con la transmisión de principio vital semejante; y se obtiene en cuanto a la semejanza somática con la transmisión de los genes, que por eso se llaman hereditarios (3).

---

(1) I p., q. 77, a. 3 ad 4^{m}: *Potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit.*

(2) Perfección específica o propia de la esencia determinada por la naturaleza del alma, y no por el carácter exterior somático en que se fijan los clasificadores para la determinación de las especies sistemáticas.

(3) Conimbricenses *ad 1 Arist. de Gener. et Corrupt.*, c. 4, q. 10, a. 1: «Generatio est processio viventis a principio vitae conjuncto secundum rationem similitudi-

4.° Sea conclusión de lo dicho la sentencia del Cardenal Toledo (1): *Concludamus animam esse causam formalem ipsius esse et substantiae viventis, finalem corporis et instrumentorum, efficientem propriarum operationum et motuum quae in ipsis sunt viventibus.*

Nociones armónicas y equivalentes de la Filosofía escolástica y de la Biología.

Rocasolano, en su reciente *Tratado de Bioquímica* (Zaragoza, 1928), define la materia viva «en el concepto químicofísico por un sistema disperso muy complejo que contiene variados grados de dispersión, y en el concepto químico es un sistema en constante estado dinámico de varios componentes, cuya estructura o constitución química es muy distinta» (p. 28); «el citoplasma celular forma la mayor parte de la masa que constituye la materia viva: desde el punto de vista químico y químicofísico, es un complejo en el que aparecen como componentes fundamentales materias que adoptan el estado coloidal; es un líquido más o menos viscoso, según el estado fisiológico, y en algunos momentos, según la región o territorio citoplásmico que se considere: en las regiones menos viscosas se originan movimientos circulantes, y en algunos casos recorren el citoplasma venas líquidas que incesantemente agitan su masa. El núcleo de la célula es una masa envuelta por el citoplasma, de contornos más o menos regulares, que contiene en su interior un pequeño corpúsculo de distinta refringencia, denominado nucléolo. En su constitución forman parte las nucleoproteínas, en proporción mayor que en el citoplasma, y presenta reacción débilmente ácida,

---

nis saltem in specie infima.....» y en el sentido más perfecto: «Generatio est processio viventis a principio vitae conjuncto et per cognitionem atque amorem operante, secundum rationem similitudinis saltem in specie infima..... Quidquid per eam gignit nomen patris, quod per eam gignitur nomen filii obtinet. Et quidem merito: non enim hae appellationes rite accomodantur nisi iis quae se mutuo diligunt, quod solis viventibus cognitione praeditis convenit, ut annotavit S. Thomas 3 p., q. 32, a. 3 et ad Ephesios lect. 4 ad cap. 3. Eadem definitio communi theologorum consensu competit etiam generationi Filii in divinis, quia Filius procedit a Patre ut a principio vitae conjunctissimo et ex vi intellectionis per quam procedit, habet ut sit imago Patris eique omnino similis atque adeo ut proprie filius dicatur.....»

(1) Toletus *in 2 Arist. de Anima* ad text. 37.

debida al ácido nucleínico. Posee una sustancia ávida de colores básicos, la cromatina característica, por la que puede reconocerse el tipo de célula a que pertenece, y que se modifica en el proceso de división celular; utilizando elementos o tejidos ricos en cromatina (espermatozoides) se ha reconocido en ella la presencia del ácido nucleínico y nucleoproteínas.....; el nucléolo de carácter básico está constituído por nucleoproteínas, pero sin ácido libre» (pp. 29-30).

Estas ideas nocionales de Rocasolano nos llevan a la concepción del gene mediante el trabajo de Ruzicka (1). La noción del gene es la de la causa interna de la transmisión hereditaria. La progresiva condensación de los coloides celulares con la progresiva deshidratación del organismo y aumento de viscosidad, disminución de la nutrición celular, mayor lentitud en la renovación de los materiales y funciones asimilativas y en la expulsión de los productos desasimilados, mayor detención del anhídrido carbónico dentro de la célula, todo ello hace refrenarse a la función celular y decae la facultad constructora. A todo ese proceso de envejecimiento de la vida orgánica debe oponerse con sus coloides protectores la cromatina, asiento de los genes, los cuales deberán, verosímilmente, componerse de lecitina, lipoide que, en experiencias hechas en sueros sanguíneos, etc., parece proteger los albuminoides y oponerse a la histeresis o envejecimiento del plasma.

Pero el gene, como parte de la materia viva, debe también sufrir cambios con la edad del organismo: y, por otra parte, carácter fundamental del gene mendeliano es su inalterabilidad cualitativa. ¿Cómo juntar ambas propiedades antagónicas? Deberá haber cierta compensación entre el cambio químico del gene en su grado de dispersión y la preponderancia de los coloides protectores de la lecitina. Para ello, el gene se compondrá de progenes o genómeros coloidales. El progene es de constitución más común y universal, como sustracto químico o núcleo fundamental químico, apto para ulteriores complejos más diferenciados y específicos.

Contiene el progene un conjunto de iones dispersos en un líquido apropiado, con una riqueza característica del estado coloidal de propiedades físicoquímicas activopasivas. Todo ese conjunto es lo que

---

(1) Ruzicka, *Uber die Fortschritte in der Erforschung des Gens der Lebensdauer*, VK, pp. 1221-1229.

Santo Tomás llama y define actividades instrumentales elementales.

Mas el progene evoluciona y se transforma como materia viva, y juntándose en número variable muchos de ellos, dan por resultado el gene, en el cual reside la virtud hereditaria de Mendel, *virtus formativa* que nombra Santo Tomás (1), *prius formativa corporis*, *postmodum corporis regitiva* (2), *impressio quaedam animae perfectae relicta* (3), frase que copian los Conimbricenses al decir *impressio quaedam derivata ab anima generantis* (4), porque es una fuerza o actividad que en la cromatina viva se asienta como resultante de la unión integral de los progenes diferenciados químicamente con proceso vivo, con capacidad bastante para sufrir transformaciones químicas y energéticas por la lecitina y colesterina, albúmina y globulina, pérdidas de carga eléctrica, etc. (5), dentro del ciclo vital.

---

(1) S. Thomas, *QQ. DD. de pot.*, q. 3, a. 9 ad 16m.

(2) *Ibid.*, l. c.

(3) S. Thomas, *QQ. DD. de pot.*, q. 3, a. 8 ad 14m. En el texto se expone el sentido de la frase, aun hoy verdadera, aunque haya cambiado la concepción biológica de las células sexuales.

(4) Conimbricenses, *ad 1 Arist. de Gener. et Corrupt.*, c. 5, q. 11, a. 2.

(5) No queremos pasar sin copiar de los Conimbricenses el pasaje que, a nuestro juicio, explica bien el asiento de la virtud hereditaria en el gene: «Quaeri solet num materia ut requirat accidentia, requirat formam tanquam causam rationemve recipiendi, ut quidam volunt, an ut conditionem, sine qua non reciperet ut alii arbitrantur. — Respondemus quemadmodum materia ut existat, eget forma tanquam ratione ipsam substantialiter perficiente et ut causa formali non interna seu componente sed externa existentiae ipsius, hoc est ut materia ipsa existat (quandoquidem existentia materiae est imperfecta et quasi inchoata egetque actu formae quo perficiatur ut in rerum natura sit) ita ut recipiat accidentia indigere forma uti causa ipsam complente et ab inertia ac potentialitate evocante ad id munus obeundum, quatenus exequi id non potest nisi existat sub actu perfecto et existere sic nequit absque ea formae causalitate et beneficio. Verum quia ad ipsam accidentium receptionem non ita concurrit forma, quasi accidentia vel ex toto vel partiatim recipiat, ut superius conclusum a nobis fuit, ideo vere et apposite eos loqui opinamur qui ajunt materiam ad recipienda accidentia non exigere formam ut concausam receptionis passivae in eodemmet causae genere: sed exigere illam ut causam formalem qua complete fiat habilis ad id officium praestandum. Quae dependentia ut liquet, maior praestantiorque habetur, quam ea quae est a conditione sine qua non» (Conimb. *in I Arist. de Gener. et Corrupt.*, c. 4, q. 4, a. 1, in fine).

Profundizando Stauffacher (1) sobre qué particularidad hay en la cromatina para darla esa virtud hereditaria, empieza por distinguir en las células de mayor categoría tres protoplasmas: el citoplasma, el nucleoplasma y el plasma del nucléolo, unidos los tres con puentes filamentosos de suerte que constituyen un plasma celular. En los cromosomas distingue dos sustancias: la oxycromatina, sustancia fundamental del plasma vivo, y la nucleína o ácidos libres nucleínicos; esa doble sustancia de los cromosomas cree Stauffacher que es la razón por que se divide el cromosoma. Las propiedades hereditarias no deben asentarse en los proteídos nucleínicos, sustancias efímeras y lábiles, sino en la sustancia plásmica del núcleo, en la oxycromatina: lo cual autoriza para admitir también en el citoplasma alguna participación en la virtud hereditaria.

Mas para unificar, dirigir y ordenar eficazmente la multitd de factores que por medio de los genes actúan, es preciso poner en la célula potencia vegetativa que, como causa principal, rija y mueva la múltiple actividad de los genes, y no está limitada a la célula, sino que está difundida por todo el organismo con unión dinámica en el proceder de todos los miembros del cuerpo, los cuales cooperan uniforme-diformemente en frase feliz de los Conimbricenses (2), parecida a la de Driesch con sus sistemas equipotenciales (3), idea que, documentada por el conocimiento biológico, expone Weiss en su teoría de los campos o zonas (4).

Como punto de partida de su exposición, cita Weiss el hecho curioso de que si amputamos a un tritón adulto la cola y desde el primer día de la amputación volvemos a cerrar la herida, se volverá a organizar nueva cola: si el blastemo remanente después de la amputación lo trasplantamos desde su lugar propio a la región de una extremidad, en vez de cola saldrá una extremidad: es decir, que el blastemo posee eficacia vegetativa para diferenciar y organizar la cola o la

---

(1) Stauffacher, *Die Chromosomem als Träger der Vererbungsmerkmale*, VK, p. 1394-1402.

(2) La frase citada de los Conimbricenses está en *ad 2 Arit. de Gener. et Corrupt.*, c. 4, q. 22, a. 3.

(3) Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* (Gifford Lectures, 1908).

(4) Weiss, *Morphodynamische Feldtheorie und Genetik*, VK, p. 1567-1574.

extremidad, y que la determinación última depende del influjo de la región o zona activa. De ahí subimos a la consideración de que las potencias vegetativas, esparcidas con el principio vital por todas las células del cuerpo, se regulan y unen para constituir el organismo armónico, de suerte que la velocidad con que en ciertas zonas reaccionan las células a los estímulos vaya justamente compensada, de lo contrario habrá defecto. Cada región goza de velocidad proporcionada, las componentes del campo son diferentes en las diversas direcciones del espacio, la nutrición asimilativa, la multiplicación, la diferenciación celular tienen su tiempo tasado en cada región o campo biológico y su ritmo, y del conjunto resulta el concierto musical que ejecuta la armónica composición del organismo. Con ser cualitativamente iguales las potencias vegetativas de un mismo organismo, hay diferencias cuantitativas en las distintas zonas, según la mayor o menor concurrencia de los factores instrumentales, estímulos, fermentos, vitaminas, conjuntos coloidales de los genes.

Problemas de la herencia.

Antes de entrar en los problemas discutidos, hay que prevenirse contra la objeción de que los métodos colorantes e histológicos no enseñan lo que hay en la vida, supuesto que destruyen la célula al fijar su coloración. Previene esa objeción el trabajo de **Belar** (1), en el cual aparece la estructura de los cromosomas *intra vitam et post mortem*, y se ve que los métodos colorantes acentúan lo que ya se dejaba ver en el cromosoma vivo. Hace a nuestro fin observar en su figura primera la realidad del cromómero, que se junta en número variable para integrar el cromosoma durante las fases de la división celular.

Eyster (2), fijándose en las variaciones de colorido en la flores de Verbena, en líneas, bandas, franjas de color, mosaicos, acude a la composición del gene en genómeros, para cada uno de los cuales hay su sitio de acción, y cada uno se manifiesta en el tinte que estampa en la flor. Los genómeros pueden cambiar en su composición físicoquí-

---

(1) Belar, *Uber die Naturtreue des fixierten Präparats*, VK, p. 402-407.
(2) Eyster, *The Mechanism of Variegations*, VK, p. 666-686.

mica, los genes mudan la constitución integral en el número de genómeros.

Huxley (1) propone en el *Gammarus Chevreux* un buen ejemplar para el estudio de sus seis genes, que gradualmente van coloreando sus ojos con la melanina.

Takezaki (2), cultivando 201 variedades del *Hordeum sativum*, tanto japonesas como europeas, analizó con cuidado las dimensiones y forma de las espigas y barbas de la base en las diferentes variedades, y halló que su explicación requería un complejo de genes C, que juntamente determine la longitud de la espiga y de las barbas de la base: existe en todas las variedades; a ese complejo le modifica el factor C entre los tipos de longitud media y pequeña para la espiga (su contrario es c); agrégase a los anteriores el factor A para modificar la longitud de las barbas entre el tipo corto y medio (con su contrario a); a los tres anteriores se junta el factor H que, con su contrario h, determina el tipo intermedio entre el largo y medio, tanto en la espiga como en las barbas. De la combinación de todos esos factores resultan los grupos CCeaeahh CCeAeAhh CCEaEahh CCeaeaHH CCEAEAhh CCeAeAHH CCEaEaHH CCEAEAHH.

Semejante es el trabajo de **Tavçar** (3) en el *Zea Mays*. Cuenta en ambas caras de las hojas el número de estomas y su longitud; ambos caracteres son hereditarios y dependen, cada cual, de tres factores: los tres pares deben hallarse en genes estrechamente ligados, dadas las correlaciones en sus respectivos coeficientes.

Sweschnikowa (4) pinta los cromosomas de *Vicia*, con sus 10, 12, 14 cromosomas, y señala la diversidad de sus terminaciones, en doble cabeza, en brazo articulado, etc. Según el carácter racial del número de cromosomas, aumenta el de mayor lozanía y vigor y resistencia al frío de los inviernos.

---

(1) Huxley, *Developmental Rates and Genetic Factors in the Eye-Colour Characters in Gammarus Chevreuxi*, VK, pp. 917-919.

(2) Takezaki, *The Inheritance of the Ear-Length and Awn-Length in Barley with Special Reference to their Factor Analysis and the Determination of their Qualitying Value*, VK, pp. 1447-1454

(3) Tavcar, *Beitrag zur Vererbung der Anzahl umd Länge von Spaltöffnungen bei Zea Mays* L., VK, pp. 1455-1478.

(4) Sweschnikowa, *Die Genese des Kerns im Genus Vicia*, VK, pp. 1415-1421.

Ernst (1) opina que la heterostylia en las *Prímulas* no depende de solo un par, sino de dos pares de genes; el un par requiere la formación del gyneceo, y el otro par, independiente, lo requiere la de las anteras, puesto lo cual caben combinaciones 9 genotípicas y 4 fainotípicas. No decide su fertilidad la longitud de los tubos de las flores.

Goldschmidt (2) acentúa la realidad del gene y su situación en el cromosoma, y partiendo de ese dato, como comprobado por el mendelismo, trata de averiguar el camino que une el gene con el carácter exterior efectuado, el instrumento con el efecto, la manera de actuar y conseguir su resultado; se pregunta cómo trabaja el gene del núcleo con el plasma para llegar a estampar su huella en el organismo. Fíjase en los genes determinativos del sexo, en los de las alas de una mariposa, para plantear el problema y figurarlo con esquemas. La solución la busca en que cada punto del germen en unión con todos los demás, va a desempeñar su función propia: principiando a formarse las distintas porciones de las alas separadamente y en distintos puntos, luego de crecer lo bastante se unen y se completan y se ajustan coordinadamente.

La solución acabada no la da: es imposible que el principio de unión sea múltiple, como múltiple es el conjunto de los genes; hay que unificar su acción y armonizarla mediante un principio sustancial, el alma (3).

---

(1) Ernst, *Zur Genetik der Heterostylie*, VK, pp. 635-665.

(2) Goldschmidt, *Gen und Aussencharakter*, VK, pp. 223-233.

(3) Esta idea maravillosamente la expuso San Gregorio Niseno, del cual elegantemente la transcribieron los Conimbricenses: «Quemadmodum qui in mundo consentientem rerum varietatem et contrariorum discordem pacem ac concordem litem videt, mox si apte secum ratiocinetur, statuit vim quamdam esse divinam per omnes mundi partes commeantem, quae omnia suo nutu coerceat et contineat, ita qui in qualibet re viventi animadvertit contrarias qualitates ad concentum reductas conservari et repugnantes organorum affectiones quin se mutuo perimant rata lege cohiberi, et denique tam diversa munia tanto ordine et consensu administrari, plane intelliget dari unam aliquam formam cuius merito ac beneficio haec omnia perficiantur: quae forma accidentaria esse non poterit, sed substantialis, cum unius accidentis tanta efficacitas esse nequeat, tantumve imperium in membrorum rei viventis et contrariarum qualitatum quasi republica: ea igitur forma non alia erit quam anima, siquidem in eadem materia plures formae substantiales esse non possunt, ut alibi ostendimus: quare patet animam esse substantiam», *ad 2. Arist. de Anima*, c. 1, q. 1, a. 4.

Con este razonamiento queda descartada la explicación de **Power** (1), quien pretende explicar la herencia por la individual de cada célula con hipótesis crudamente colonista.

Pezard (2), en un trabajo experimental de mucho mérito en las gallináceas, observa que los genes se valen de hormonas para ejecutar su plan; los genes reciben estímulos de las hormonas, y, según sean los estímulos, reaccionan para construir los caracteres orgánicos de un sexo o los del otro: plumaje, color, espuelas, cresta, porte entero de gallo o gallina, pueden hacérseles variar inyectando hormonas. Requiérese en éstas una intensidad mínima para que su acción estimulante sea efectiva, sin que baste su mera existencia en cualquier grado para luego haberse reacción. Las influencias hormónicas sucesivas pueden convertir cualquiera región somática en foco de caracteres raciales.

Por las mismas vías marcha **Savelli** (3), cuando con sagacidad científica, y con el precedente señalado por Longo en el *Nespero apireno*, único caso hasta ahora conocido de un fruto formado sin el concurso de los órganos femeninos, atina en la explicación del doble hecho observado por él en la Cucúrbita entre sus flores: además de las verdaderas flores masculinas y femeninas las tienen masculinas con hormonas femeninas que dan androcarpo, y femeninas con hormonas masculinas que alteran la forma del ovario.

Varios congresistas se ocuparon de la ley de Morgan, la de la orientación lineal de los genes en el cromosoma. Enúnciala **Bernstein** (4), diciendo que los genes se colocan en serie fija A B C D E ..... L, de tal modo que deben parearse AB BC CD DE ..... en el mismo orden sin alterarse la serie por la interpolación de otros genes nuevos, Am mB BC CD Dn nE..... Fruto esta ley, no mera hipótesis, de hechos estadísticos, tal vez halle su explicación en la repartición de la viscosidad entre las porciones de un mismo cromosoma.

---

(1) Power, *Heredity as Applied to the Cell*, VK, pp. 1201-1211.

(2) Pezard, *Les Hormones sexuelles et l'Heredité mendelienne chez les Gallinacées*, VK, pp. 283-309.

(3) Savelli, *Quelques Observations sur la Sexualité, sur la Fécondation et sur l'Heredité en «Cucurbita»*, VK, pp. 1263-1266.

(4) Bernstein, *Die Theorien des Crossing-over vom statistischen Standpunkt*, VK, pp. 422-430.

Nilsson (1), en cambio, la sujeta a crítica y la niega, ya que no cabe dar razón del método empleado para afirmar tal ley; el número de lazos entre los cromosomas no depende sólo de la distancia de los genes, sino también de los resultados de la recombinación hecha no al azar, sino guardando relaciones determinadas.

Stern (2) y **Plough** (3) la apoyan, fundándose ya en el gene determinativo del sexo en la *Drosophila*, ya en el gene del color, que lo sitúa Plough en el extremo del cromosoma 1 y cambia de sitio pasándose al cromosoma 2.

Renner (4), no contentándose con la orientación de los genes en un mismo cromosoma, opina que en las *Oenotheras*, campo fértil para profundizar en el problema de la herencia, debe fijarse el enlace de todo el conjunto de cromosonas que, arrollados en un anillo, poseen puntos preferentes para los enlaces en los cruzamientos de los bastardos. Número de cromosomas en los progenitores y en los bastardos, forma y dimensiones relativas de los cromosomas, mutación de los genes en el hibridismo o sin hibridismo, herencia, no sólo por el gene, sino por el plasma, son temas de muchos trabajos.

Correns (5), como maestro en tal género de estudios, examina la herencia de los cloroplastos: ¿es que posee el plasma sus genes propios para formar los cloroplastos, que vendrían a ser como algas que convivieran en la célula de la planta grande, o es que el gene del núcleo especializa las zonas del plasma, tal vez según las condiciones de vigor o debilidad, para que se formen los cloroplastos y adquieran la coloración más o menos verde y clara? No parece probable que haya sus genes en el plasma, y mucho menos que los cloroplastos sean algas que convivan con la planta, dado que son órganos necesarios para ella y producto de la transformación del plasma. El plasma es el medio material en que halla el gene nuclear el comprincipio bioquímico necesario para diferenciar el cloroplasto.

---

(1) Nilsson, *Sind die Prämissen des Morganismus stichhaltig?*, VK, pp. 645-856.

(2) Stern, *Elimination von Autosomenteilen bei Drosophila melanogaster*, VK, pp. 1403-1404.

(3) Plough, *Black Suppressor a Sex Linked Gene in Drosophila Causing Apparent Anomalien in Crossing Over in the Second Chromosome*, VK, pp. 1193-1200.

(4) Renner, *Uber Koppelungswechsel bei Oenothera*, VK, pp. 1216-1220.

(5) Correns, *Uber nichtmendelnde Vererbung*, VK, pp. 131-168.

Skalinska (1), con estudio citológico muy bien presentado, se ocupa de la degeneración en los esporos (micro y macro) en los híbridos del *Aquilegia*, acaecida después de formarse las tétradas, y una vez en reposo el núcleo: su causa probable debe ser la discordancia entre la constitución del núcleo y plasma en las células que abortan. Los cruzamientos recíprocos de los híbridos con las plantas de origen nos autorizan a suponer que en el estado anterior a la fecundación hay selección de gametofitos, eliminándose probablemente los que mejor representan el tipo paterno. De suerte que sin atribuir al citoplasma la facultad de transmitir ciertos caracteres hereditarios, se pueden explicar las diferencias en la descendencia de dos híbridos recíprocos, suponiendo que el tipo de esporos formado de unir con el plasma de la planta femenina la red cromática de la planta masculina, no posee poder de desarrollarse y se degenera. La discordancia en la constitución genética de los gametos explica la degeneración aun del huevo fecundado. Todo ello comprueba la necesidad de que con la actividad instrumental de los genes concurra la actividad unificadora de la potencia vegetativa residente en toda la célula, para lo cual debe también concurrir activamente con sus factores bioquímicos el plasma armónica e instrumentalmente.

Munerati (2) confirma en la planta *Beta vulgaris* el hecho observado en *Mirabilis Jalapa* por Correns (1908), en *Antirrhinum* por Baur (1911), en *Primula* por Gregoire (1915), y en *Zea* por Abnderson (1923): a saber, que su albinismo se hereda de parte de la planta femenina. Grano de planta de tallo normal, fecundado con polen de tallo blanco, da planta normal; grano de flor de tallo albino da origen a planta albina con cualquier polen de que se fecunde, ya sea con el de tallo blanco ya sea con el de tallo normal. Casos hay en que parecen descubrirse mutaciones para el colorido del tallo.

Szabó (3) examina la causa de las variaciones excesivas en la forma y desarrollo de las flores de *Cephalaris elata:* un micrograma muy curioso, las tablas de los llamados números de Fibonacci, un diagrama

---

(1) Skalinska, *Etudes sur la Sterilité partielle des hybrides du Genre Aquilegia*, VK, pp. 1343-1372.

(2) Munerati, *L'Heredité de l'Albinisme en Beta vulgaris*, L., VK, pp. 1137-1142.

(3) Szabó, *Zur Erklarung der excessive Variationskurven*, VK, pp. 1439-1446.

teórico en que resalten los genes eficaces y los genes abortivos, vienen a dar su explicación de que en las modificaciones fluctuantes de intensidad entran factores externos que, junto con los internos, dan el fainotipo: las variaciones excesivas se deben a un gene propio de una raza, y las desviaciones extrañas son casos teratológicos.

Lilienfeld (1) examina la suerte final de los bastardos de *Malva parvifolia*, *incisa* y *laciniata:* y en una serie de fotografías muy copiosa manifiesta la graduación de formas en las hojas hasta quedar dominante una de las formas, cual si los genes de las otras fueran retirándose o eliminándose por la acción repulsiva de los otros.

Lindstrom (2), no contento con admitir los cromosomas como asiento de los genes, pretende averiguar qué genes se asientan en cada uno de los tres cromosomas del tomate *Lycopersicum:* el determinativo del grosor, el de la forma y el del color del fruto. Para ello se vale de una metódica combinación de razas distintas. Resulta que los seis genes están distribuídos en tres grupos, y por tanto en tres cromosomas, que unos están más fuertemente asociados y correlacionados que los otros, cual si hubiera fases de acoplamiento y fases de repulsión.

Malinowski (3) presenta fotografiadas las lozanas y vigorosas plantas obtenidas por la hibridación del *Phaseolus vulgaris* con el *melleus*, aun en la tercera generación.

Lubimenko (4) ofrece un método espectroscópico bien comprobado para estudiar en las variedades distribuídas por distintas zonas geográficas la cantidad relativa de clorofila, karotina y xantofila. Como ejemplo, deduce que en *Nicotiana tabacum* no es dominante el factor de la cantidad de clorofila, dado que en los primeros híbridos la cantidad es la media aritmética de la contenida en las plantas que se cruzaron.

---

(1) Lilienfeld, *Uber einen Fall nichtmendelnder Vererbung*, VK, pp. 1016-1030.

(2) Lindstrom, *Linkage of Size, Shape and Color Genes in Lycopersicum*, VK, pp. 1031-1057.

(3) Malinowski, *A Peculiar Case of Heterosis in Phaseolus vulgaris*, VK, pp. 1090-1093.

(4) Lubimenko, *Uber die spektrokolorimetrische Methode bei der quantitativen Bestimung der Pflanzenpigmente und ihren Gebrauch für hybridologische Analysen*, VK, pp. 1058-1073.

Lotsy y **Goddyn** (1) enumeran una lista no pequeña de plantas híbridas, generalizadas en Africa Meridional y Nueva Zelanda.

White (2) se ocupa del problema de la adaptación al frío y de la distribución geográfica de las plantas. Lugar de origen se considera el que abunda en mucho número de variedades de una misma familia. Este indicio puede servir para comparar si el lugar de origen fué de clima cálido y ver luego si hubo genes que cambiaron con la adaptación a los climas templados y fríos en las plantas cosmopolitas. Difícil es averiguar si cambiaron algunos genes: por experiencias directas, no hay lugar; por comparación, es método que debe aplicarse con cautela.

Whiting (3), el gynandromorfismo de *Habrobracon juglandis* lo explica por un huevo binuclear, pero en el que se fertiliza un solo núcleo; y el gynandromorfismo diploide lo explica por fertilizarse ambos núcleos.

Sabida es la dificultad de sacar árboles frutales sembrando sus semillas: **Kobel** (4) estudia la causa y la halla ser la irregularidad del número de cromosomas y la mudanza de sus valencias de una hasta cuatro.

Tischler (5) advierte que los cromosomas del *Ribes sanguineum* son considerablemente mayores que los del *R. aureum*, y que conservan esa diferencia en el híbrido *R. gordonianum;* los del *sanguineum* se van hacia la periferia, los del *aureum* hacia el centro; los del *sanguineum* corren más veloces que los del *aureum*, de suerte que los del *sanguineum* forman sus husos, mientras los del *aureum* van llegando al polo. El híbrido es totalmente estéril. Sus cromosomas univalentes enfilados se juntan por pares, mas nunca el grande *sanguineum* con el

---

(1) Lotsy y Goddyn, *Demonstration einiger in Sud Afrika wildwachender Pflanzenbastarde sowie dort vorkommender Kreuzungsprodukte verschiedener Menschenrassen*, VK, pp. 773-775.

(2) White, *Mutation, Adaptation to Temperature Differences, and Geographical Distribution in Plants*, VK, pp. 1575-1586.

(3) Whiting, *Genetic Evidence for Diploia Males in Habrobracon*, VK, pp. 1587-1590. *The Relation between Gynandromorphism and Mutation in Habrobracon*, VK, pp. 1591-1593.

(4) Kobel, *Zytologische Untersuchungen an Kern und Steinobstarten*, VK, pp. 927-930.

(5) Tischler, *Über eigernartige Chromosomenbindung bei Ribes Gordonianum (R. sanguineum x R. aureum)*, VK, pp. 1487-1494.

pequeño *aureum*, sino los grandes y los pequeños separadamente entre sí con autosyndesis. En las 140 especies del género repartidas por todo el mundo, sin contar con algunas más de Suramérica, unas 12 se han examinado cytológicamente y siempre se han hallado ocho cromosomas haploides.

Ejemplo parecido ofrece el híbrido estéril de *Crepis*, cuyos progenitores llevan cromosomas de muy diferente tamaño: no menos que la diversidad del número influye la diferencia del tamaño para obtener en los cromosomas una completa síntesis y combinación factorial de sus genes. A la diferencia de tamaño en los cromosomas acompañarán diferencias de plasma.

Blakeslee (1) estudia los híbridos de *Datura Stramonium x D. ferox*, *D. Stramonium x D. quercifolia*, *D. Leichardtii x D. meteloides*. Todos los tres poseen igual número de cromosomas y al parecer en posiciones iguales. Mas, sin embargo, estériles son muchos de los híbridos y abortan gran número de granos de polen. Gráficos hipotéticos sobre las configuraciones de cromosomas aptas para explicar las anomalías y casos de esterilización ilustran el trabajo y manifiestan la tendencia del autor a explicar por la composición estructural de los cromosomas los resultados.

Federley (2) distingue, en cuanto al número de cromosomas, las células somáticas y las germinales: las somáticas tienen constante el número de cromómeros, aunque se repartan entre diverso número de cromosomas; en las células germinales, si varía el número de cromosomas, con facilidad habrá de variar el de cromómeros. Para que los gametos tengan capacidad de funcionar, deben poseer cierto número de cromómeros.

Por lo demás, factores múltiples influyen en los procesos de maturación y de conjugación, sobre todo en los bastardos, y de ahí la diversidad de casos, irreducibles a reglas generales. En las mariposas *Dicranura vinula*, por ejemplo, difieren entre sí las razas nórdicas de las centrales, pero poseen todas el número haploide de 21 cromosomas: no obstante, mezcladas entre sí, quedan los machos con 20 cromosas y las hembras con las 21. *Papaver striatocarpum* con sus 35 cro-

---

(1) Blakeslee, *Genetics of Datura*, VK, pp. 117-130.

(2) Federley, *Chromosomenverhältnisse bei Mischlingen*, VK, pp. 194-222.

mosomas, mezclado con *P. nudicaule* de 7 cromosomas dan bastardos de 21 haploides: es que los 7 del *nudicaule* se unen con 7 del *striatocarpum*, los 28 restantes de esta raza, juntándose de dos en dos, hacen 14. Entre los lepidópteros esfíngidos hay especies con 28 cromosomas y las hay con 29. Y ocurre que los híbridos de cada uno de estos grupos son fértiles, aunque pertenezcan a géneros diversos como el *Chaerocampa elpenor y Metopsilus porcellus*, pero no lo son los híbridos de los distintos grupos. *Crepis biennis* posee 4 cromosomas haploides, *C. setosa* posee 20: sin embargo, cruzando ambas variedades se obtienen híbridos fértiles, aunque no todos.

Karpetschenko (1) obtuvo híbridos de *Raphanus sativus* L. (18 cromosomas) x *Brassica oleracea* L. (18 crom.): los bastardos fueron muchos diploides (18 crom.), triploides (27 crom.), tetraploides (36 crom.), un pentaploide (45 crom.), varios aneuploides y dos hypertriploides (28-29 crom.), y tetraploides (37-38), algún hypopentaploide (40-42) y hexaploide (51-53 crom.) y un hypoenneaploide (78 crom.). Los caracteres morfológicos y anatómicos y meiosis de los bastardos, quedan determinados por el número de cromosomas. Los caracteres morfológicos de los bastardos tetraploides, su constancia, su meiosis normal y fertilidad junto con la dificultad de obtener el cruzamiento entre *Raph.* y *Bras.* hacen probable que constituyen especie nueva: así se expresa el autor.

Breve, pero sustancioso, el trabajo de **Artom** (2) observa que en la *Artemia* tetraploide con el doble número de cromosomas (84) respecto de la A. diploide (42), va unido el mayor tamaño de las células, la mayor velocidad de crecimiento embrional y, consiguientemente, la diversidad de forma del margen externo de la cabeza del embrión, más rectilíneo y menos redondeado que en el diploide, de crecimiento más lento. ¿Resulta la *Artemia Salina* tetraploide de la unión de dos gametos de la A. diploide, que aún no había sufrido la reducción de sus 42 cromosomas, o es que se juntó el glóbulo polar tetraploide con la vesícula germinativa de un huevo de la A. diploide en número no reducido de cromosomas?

---

(1) KARPETSCHENKO, *Polyploide Bastarde Raphanus sativus L. x Brassica oleracea* L., VK, p. 926.

(2) ARTOM, *Il Diploidismo e il Tetraploidismo dell' Artemia salina*, VK, pp. 384-386.

Rosenberg (1) pregunta si se forman nuevas especies por multiplicarse el número de cromosomas. Desde luego los narcóticos, las bajas temperaturas y los cruzamientos híbridos dan origen a poliploides cromosomas. No es fácil ir siguiendo el proceso para ese aumento. Describe lo observado por él en *Hieracium* durante las fases de fecundación hasta ver formarse dos células con un núcleo diploide. Advierte que el cruzamiento de *Raphanus sativus* con *Brassica oleracea* da bastardos triploides y tetraploides: los triploides, resultado de unir gametos haploides con diploides, son estériles; son fértiles los tetraploides y se propagan normalmente.

La importancia del estudio experimental de **Hurts** (2) se colige con sólo fijarse en la riqueza de material: los cromosomas de 674 especies y formas de género *Rosa* L. investiga, da a conocer 16 especies nuevas, desconocidas hasta ahora, de China, Japón y Norteamérica; 94 híbridas examina. Curioso es que sea privilegiado el n. 7 para los cromosomas del género, ya que en todas esas variedades de rosas siempre los cromosomas o son siete, o son múltiplos de siete, ya en las células somáticas, ya en los gametos. Agrupadas las especies de rosas por sus caracteres en los grupos A B C D E con sus siete cromosomas y con sus diploides y poliploides, se examinan luego los cruzamientos entre los grupos AA, BB, CC, DD, EE y también los AC, AD, CD, ACD, AAC, etc. Al fin se enumeran los resultados.

Con ocasión de verificar la verdad del dicho de Millardet, si en el género *Fragaria* la prole híbrida no sale con caracteres intermedios, sino solamente con los de una de las plantas de origen, hizo **East** (3) muchos cruzamientos. También aquí son 7 el número de cromosomas, y hay especies con 21, 28. F. *virginiana*, a pesar de sus 28 cromosomas, no pudo dominar sobre F. *elatior*, que cuenta con 21 solamente. No le parece corroborarse el dicho de Millardet.

(Continuará)

José M. Ibero

---

(1) Rosenberg, *Speziesbildung mit Vervielfältigung von Chromosomen*, VK, pp. 332-341.

(2) Hurst, *Differential Polyploidy in the Genus Rosa L.*, VK, pp. 866-906.

(3) East, *Heredity in the Genus Fragaria with Special Reference to the False Hybrides of Millardet*, VK, pp. 625-630.

NOTAS Y TEXTOS

NOTAS SOBRE EL JUBILEO Y LA BULA DE LA SANTA CRUZADA ESPAÑOLA

I. — Notas sobre el Jubileo.

A

Fechado en 6 de enero de 1929 ha publicado Pío XI, con motivo del quincuagésimo año de su ordenación sacerdotal, un Jubileo *menor* que tiene importancia notable por ser el primer Jubileo menor que se promulga después de entrar en vigor el Código canónico, y, por consiguiente, es el primero que se acomoda a dicho Código, y así, en muchas cosas, servirá como de modelo a los subsiguientes.

Sabido es que se llama Jubileo mayor el que actualmente se celebra cada veinticinco años, y se llama también Jubileo ordinario porque se celebra en períodos fijos y determinados por el derecho, en tanto que el menor se celebra con ocasión de algún acontecimiento *extraordinario*, como es algunas veces con ocasión de la elevación al pontificado (como lo hizo Pío IX en 1846, León XIII en 15 de febrero de 1879, Pío X en 1904), o por el quincuagésimo año de su ordenación sacerdotal, como lo hizo León XIII en 1887 y ahora Pío XI, o el quincuagésimo de su consagración episcopal, como lo hizo León XIII en 1893, y así se le denomina extraordinario.

El año en que se celebra el Jubileo mayor se llama año santo por antonomasia, pero también al año en que se celebra el menor suele dársele esta denominación, como lo hace Pío XI en el actual.

El Jubileo mayor reviste más solemnidad: tiene lugar en él la apertura y clausura de la Puerta Santa; el menor es más sencillo: no tiene lugar en éste la apertura y clausura de la Puerta Santa. El ordinario o mayor se celebra primero sólo en Roma, y después, al año siguiente,

se extiende a todo el mundo; el menor se celebra ya desde el principio en todo el Universo.

En el mayor hay suspensión de indulgencias y facultades fuera de Roma durante el año que en Roma se celebra; en el menor no hay suspensión alguna de indulgencias y facultades, sino que se aumentan.

Difieren también las condiciones que se exigen para ganarlo. En el mayor, la condición principal son las visitas a las grandes Basílicas de Roma. Durante *treinta* días debían visitar las grandes Basílicas de San Juan de Letrán, del Vaticano, de San Pablo extramuros y de Santa María la Mayor los romanos; y durante *quince* días los forasteros, hasta que León XIII, en 1900, las redujo a *veinte* y *diez* días respectivamente.

En el *menor*, las visitas a las iglesias son en menor número (entre *dos* y *seis*, pudiéndose hacer en un mismo día), siendo así que las del mayor antes eran 120 para los romanos y 60 para los forasteros; pero en cambio, entre las condiciones que se exigen entran, generalmente, la limosna y el ayuno, que no suelen exigirse en el Jubileo mayor.

En uno y otro, desde Benedicto XIV (Const. *Inter praeteritos*, 3 diciembre 1749, § 2), se exige confesión y comunión.

B

Las condiciones requeridas para ganar el presente Jubileo son:

I. En Roma: 1.ª Visitar dos veces en el mismo o en diversos días las Basílicas mayores de San Juan de Letrán, de San Pedro del Vaticano y de Santa María la Mayor, orando allí (vocalmente) por la intención del Romano Pontífice para el aumento de la fe, enmienda de las costumbres y en especial para la santificación del clero, y en general por la conversión de los pecadores, extirpación de las herejías y cismas, por la paz y concordia de todos los príncipes, por la exaltación, prosperidad y libertad de la Iglesia Católica y de su Cabeza el Vicario de Cristo (1).

Dado caso que por la distancia u otro justo impedimento les fuere

---

(1) Las preces en estos casos basta que sean *cinco* Padrenuestros, *cinco* Avemarías y *cinco* veces el Gloria Patri. Cf. *Monita pro Jubilaeo anni 1925*. V. Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, n. 813, nota.

difícil visitar dichas Basílicas, podrán los confesores señalar otra iglesia parroquial u oratorio público en que se suela celebrar la santa Misa, donde podrán hacer o completar dichas visitas.

2.ª Dos días fuera de aquellos en que el ayuno con abstinencia obligan por precepto de la Iglesia, deben ayunar y guardar la abstinencia, según las normas del Código canónico.

3.ª Deben *confesar* sacramentalmente (1) y ser absueltos de sus pecados, además de la confesión anual como prescribe el Derecho; y deben *comulgar* piadosamente, además de la comunión que se requiere para el cumplimiento pascual.

4.ª Además, según las facultades y la piedad de cada uno, oyendo el consejo de su confesor, deben dar *una limosna* para alguna obra pía; principalmente recomienda el Papa la Obra de la Propagación y Preservación de la Fe.

II. Fuera de la diócesis de Roma, en todo el resto del mundo se prescriben *dos visitas* en el mismo o en diversos días a *tres iglesias* u oratorios públicos en los que por lo menos se suela celebrar la Misa, las cuales iglesias u oratorios señalará el Ordinario u otro por mandato suyo; si no hubiere más de dos templos en la localidad, se harán tres visitas a cada uno, y si sólo hay uno, se harán en él seis visitas, rogando como antes se ha dicho.

III. Si las visitas se hicieren en procesión, el Ordinario podrá reducirlas a menor número, según su prudencia.

Además, debe cada uno cumplir las otras obras prescritas en los nn. 2-4 del § 1.

IV. Las visitas pueden hacerse parte en una diócesis, parte en otra, y en la misma diócesis parte en una población, parte en otra, pero siempre en los templos legítimamente designados.

V. Al que estuviere por alguna justa y razonable causa impedido para alguna de dichas obras o para todas, pueden los confesores *dispensar conmutando* (2) dichas obras por otras.

VI. Todos los religiosos, y cuantos bajo este nombre vienen se-

---

(1) Esta confesión es necesaria y ha de ir seguida de la absolución sacramental, aunque sólo se tengan pecados veniales.

(2) Véase Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, v. 1, n. 421, p. 5. *El Jubileo de 1925*, n. 92.

ñalados en el Código canónico, parte segunda del libro segundo, podrán ser dispensados, tanto en común como en particular, por sus inmediatos Superiores, conmutándoles las obras prescritas por otras que no sean obligatorias de precepto. Los que pertenezcan a las Congregaciones *religiosas laicales* podrán ser dispensados por el sacerdote que las rija en el fuero externo, y en caso de necesidad, cada uno por su confesor.

C

En cuanto a las condiciones:

Con respecto a la primera, nótese que Pío X, en el Jubileo de 1904, sólo prescribió tres visitas que podían y debían hacerse en Roma en *alguna* de las Basílicas Mayores señaladas ahora por Pío XI, o también en la de San Pablo extramuros. Fuera de Roma, debían hacerse las tres visitas en la Catedral, si la había en la población, o si no en la parroquia de cada uno, y en defecto de ésta (si el que hace la visita no la tiene en la población), en la iglesia principal.

La más instructiva es la segunda, relativa a los ayunos con abstinencia que deben guardarse, pues dice que los ayunos con abstinencia han de ser conforme a las normas del Código. De lo cual se deduce:

a) Que han de ser sin comer carne ni caldo de carne, aunque se tenga cualquier indulto, como el de Cruzada o el de la América latina, como enseñábamos antes del Código (1).

b) Que se pueden usar en la comida huevos y lacticinios, lo cual no podía hacerse en el último Jubileo particular de 1904, concedido por Pío X, ni en los que concedió León XIII en 15 de febrero de 1879, 12 de marzo de 1881 y en el de 1885. Mucho menos en los anteriores. De modo que éste es el primer Jubileo particular en el que se pueden usar en la comida huevos y lacticinios.

c) Que no pueden usarse en la colación ni en la parvedad hue-

(1) En las últimas ediciones de la Moral decíamos: «En el ayuno del Jubileo menor *no era* lícito comer carnes aun en vigor de cualquier Indulto, aunque sea de la Cruzada.» Decíamos *era* porque, no habiéndose publicado ningún Jubileo menor después del Código canónico, no nos constaba si en los futuros se conservaría o no la antigua disciplina. Vemos que se conserva.

vos, lacticinios ni pescado, a no ser que lo autorice la costumbre del lugar. En España la costumbre general nada de esto autoriza; en algunos lugares hay costumbre particular que autoriza el uso de pescado en la colación. También la Cruzada española autoriza en la colación el uso de huevos, lacticinios (y la última prórroga de 15 de agosto de 1928 también pescado); pero la Cruzada no es una costumbre, sino un Indulto, y así la colación y parvedad deben hacerse según la costumbre antigua.

En cuanto a los días de ayuno:

Sixto V impuso tres, que debían guardarse miércoles, viernes y sábado de la misma semana, y así se observó generalmente hasta el Jubileo de Pío IX, en 20 de noviembre de 1846. En el otro, por el Concilio Vaticano, señaló tres: uno en miércoles, otro en viernes y otro en sábado, pero dejando libre el que se guardaran en una o varias semanas. León XIII, en los de 1879 y 12 de marzo de 1881, sólo prescribió un ayuno; dos en el de 1885. Pío X prescribió uno solo; Pío XI ha prescrito dos, como lo hizo León XIII en 1885.

Nótese que el que quiera ganar el Jubileo ha de ayunar dos días en la forma prescrita, aunque, por tener menos de veintiún años cumplidos o cincuenta y nueve ya cumplidos, no tenga obligación de ayunar. Si para el ayuno encuentra notable dificultad, podrá pedir conmutación como cualquier otro.

Parece que para estos dos ayunos podrían escogerse días en que esté mandado *sólo* ayuno sin abstinencia o *sola* abstinencia sin ayuno; pero aunque la frase empleada es *copulativa*, tal vez se la debe entender *disyuntivamente*, es decir, que la frase no pueden escogerse los días «en que obliguen el ayuno y abstinencia» deba entenderse de los días «en que obliguen el ayuno **o** la abstinencia».

La tercera condición es prescripción general de todos los Jubileos desde Benedicto XIV, y tanto en el mayor como en el menor, en los únicos celebrados después del Código canónico se continúa la práctica antigua. Cf. Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, nn. 815-817.

La cuarta condición, referente a la limosna, es general en los Jubileos menores desde Sixto V hasta Pío IX y León XIII inclusive, y se continúa aún en éste, que es el único celebrado después del Código canónico. Hubo, no obstante, alguna excepción, v. gr., en el de Gregorio XVI en 1842 y el de Pío X en 1904.

Sobre esta condición, véase FERRERES, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, n. 817 ss.

D

a) En cuanto a las facultades que concede el actual Jubileo, cada confesor conserva todas las que ya tenía, sin que el Jubileo en ellas introduzca mayor extensión, suspensión o modificación alguna. Pero durante todo el tiempo del Jubileo se les concede dentro de los límites de la jurisdicción ordinaria (párrocos, ecónomos) o delegada (coadjutores, simples confesores, etc.) que les hayan conferido sus Ordinarios, es decir, con tal que tengan jurisdicción, sea ordinaria, sea delegada, concedida por su Ordinario o por el Ordinario del lugar en que ha de ejercerlas. A saber: tanto en Roma como fuera de ella, pueden absolver a los penitentes bien dispuestos de todos los casos reservados, tanto *ab homine* como *a iure,* con censura o sin ella, de cualquiera manera que sean reservados, exceptuando los casos con violación del secreto del Santo Oficio y los reservados al Sumo Pontífice *specialissimo modo* (cánn. 2320, 2343, 2367 y 2369) y tampoco aquellos para los cuales, aun después de obtener, en virtud del can. 900, la absolución, queda todavía la obligación de recurrir a la Sagrada Penitenciaría y estar a los mandatos que ésta les diere, según el decreto de la Sagrada Penitenciaría de 16 de noviembre de 1928 (1).

---

(1) Esto se refiere a los sacerdotes que absuelvan a los secuaces de *L'Action Française* que, después de avisados por el confesor, no quieran separarse de ella. Dichos sacerdotes incurren en pecado reservado a la Santa Sede, y aun en los casos en que cesa toda reservación, todavía les queda el deber de acudir a la Sagrada Penitenciaría *dentro de un mes* a contar desde el día en que fueron absueltos (o convalecieron, si fueron absueltos estando enfermos) bajo pena de excomunión reservada *speciali modo* a la Santa Sede: «Quare de expresso Ssmi. Domini Nostri mandato Eoque adprobante et confirmante, Sacra Poenitentiaria statuit ac decernit *peccatum* confessariorum sacramentaliter absolventium quos quomodocumque noverint factioni *L'Action Française* actu adhaerentes quique ab ipsis, uti tenentur, moniti, ab ea se retrahere renuant, Sanctae Apostolicae Sedi reservari.

Huius reservationis ea vis est ut in illis quoque casibus, in quibus iuxta canonicas dispositiones quaevis reservatio cessat, onus adhuc remaneat praedictis sacerdotibus ad S. Poenitentiariam recurrendi, sub poena excommunicationis specialiter Sanctae Sedi reservatae, intra mensem a die obtentae sacramentalis absolutionis, vel postquam convaluerint si aegroti, et standi eius mandatis.» *Acta*, XX, p. 398.

b) Se confiere también a los sacerdotes aprobados en la forma antes dicha la facultad de dispensar con causa razonable de todos los votos privados, aunque sean jurados, exceptuando los que, según el can. 1309, están reservados a la Sede Apostólica (1), y exceptuando los votos aceptados por un tercero, a quien necesariamente causaría daño la dispensa, a no ser que él ceda de su derecho. También pueden ser *conmutados* los votos penales; pero sólo en obras que sean tan eficaces como aquéllas para retraer del pecado.

c) Estas facultades de absolver y dispensar sólo pueden ser aplicadas en favor de aquellos que tengan la sincera voluntad de ganar el Jubileo y de cumplir las obras prescritas o conmutadas. Sin embargo, aquellos fieles que, obtenida ya la aplicación, algún impedimento razonable les sea insuperable obstáculo para cumplir las demás obras, benignamente establece el Papa que dicha aplicación les sea válida (2).

d) De dichas facultades usen los confesores en sólo el fuero de la conciencia, aun el extrasacramental, como no se trate de los pecados, los cuales, como ya se entiende, han de ser absueltos sacramentalmente.

e) Los que estuvieren sujetos nominalmente a alguna censura, o como tales fueren públicamente denunciados, no pueden gozar del beneficio del Jubileo hasta que en el fuero externo hubieren dado la satisfacción debida, según exige el derecho.

Sin embargo, si cesaren en el fuero interno en la contumacia, y se manifestaren bien dispuestos podrán, removido el escándalo, ser absueltos entre tanto en el fuero sacramental, solamente al objeto de ganar el Jubileo, con la obligación de sujetarse cuanto antes al fuero externo, según los trámites prescritos por el derecho.

E

En cuanto a la Indulgencia plenaria, que podrán aplicar a sí mismos o por las almas de los difuntos, puede ganarse *dos o más* veces repitiendo *dos o más* veces las obras prescritas; pero la aplicación de

---

(1) Cf. Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, v. 1, n. 418.

(2) Cf. Ferreres, l. c., v. 2, n. 822.

las facultades sólo cuando el Jubileo se gana por vez primera, podrán los confesores usar, aun varias veces, de la facultad de absolver de censuras y casos reservados de conmutar o dispensar con el mismo penitente que todavía no ha cumplido todas las obras prescritas para ganarlo.

Durante el año del Jubileo, no sólo *no se suspende ninguna de las indulgencias concedidas por las obras distintas de las prescritas para ganar el Jubileo*, sino que *además* el Papa concede, para aumentar cada día el espíritu de oración, que todos los fieles durante este año puedan ganar la indulgencia de *siete años* y *siete cuarentenas* cuantas veces delante del Santísimo Sacramento, expuesto o encerrado en el Tabernáculo, oraren por algún tiempo por las intenciones del Romano Pontífice, quedando en su vigor, además, las que ya por tal acto estén concedidas. Los que hicieren estas visitas cada día durante una semana entera, ganarán *indulgencia plenaria* con las condiciones debidas.

Además, para fomentar durante este año la piedad del clero en la celebración de la Misa, concede Su Santidad a todos los sacerdotes el privilegio *personal*, por cuya virtud podrán, hasta el día 31 de diciembre de este año, ganar una indulgencia plenaria aplicable a un alma del purgatorio cada día *celebrando* la santa Misa.

Parece que puede esta indulgencia aplicarse por un alma del purgatorio, aunque por ella no se aplique la Misa, aunque no es del todo cierta esta interpretación (1).

II. — Notas sobre la Bula de Cruzada de España.

I. Con fecha 15 de agosto del próximo pasado año 1928, Su Santidad Pío XI expidió el Breve *Providentia opportuna*, por el que prorroga la Bula de Cruzada de España para doce años, a contar desde la primera domínica de Adviento de dicho año 1928.

Sin embargo, dicha prórroga no se ha publicado en *Acta Apostolicae Sedis* hasta el 15 de enero de este año 1929.

Este Breve sigue el plan general del Breve *Ut praesens* de Be-

---

(1) Esta interpretación acaba de ser confirmada por la S. Penitenciaría. V. *Acta A. S.*, v. XXI, p. 168. (N. DE LA R.)

nedicto XV; pero en el texto se han introducido diversas modificaciones, unas hechas necesarias por el Código, otras destinadas a aclarar puntos oscuros o mal entendidos, o para compensar los privilegios que por el Código habían dejado de ser tales.

II. De donde en esta extensión se ha tenido el buen acuerdo de suprimir en el texto todo lo que sonaba a privilegio y en virtud del Código canónico, posterior al Breve de Benedicto XV, había pasado a ser del derecho común. Así, por haber pasado a ser del derecho común en virtud del Código canónico, se ha omitido en el epígrafe *Indultum quoad divina officia et sepulturam*, la facultad que se otorgaba al Comisario de permitir la celebración de la Misa una hora antes de la aurora y otra después de mediodía.

Item se ha omitido lo referente a la dispensa de irregularidad «*ex simonia*», pues esta irregularidad quedó suprimida por el Código canónico; también se ha suprimido lo relativo a la dispensa «ab occulto impedimento affinitatis ex copula illicita», que también ha sido abrogado por el Código canónico (1).

El Breve de Benedicto XV concedía estas facultades, entonces verdaderos privilegios de no escaso valor, pero hoy inútiles, bajo el epígrafe *Indultum quoad dispensationem ab irregularitate et ab impedimento affinitatis et criminis*, nn. I y II respectivamente.

Igualmente se ha omitido lo relativo al uso de condimentos de grasa y a la ley de no promiscuar; ambos eran, cuando los concedió Benedicto XV, verdaderos privilegios, pero después del Código canónico pertenecen al derecho común como consta de los cánn. 1250 y 1251, § 2, y, por tanto, ya no son privilegios (2).

El Breve de Benedicto XV los ponía bajo el epígrafe *Iudultum quoad legem abstinentiae et ieiunii*, nn. I y II respectivamente.

En este mismo epígrafe se hallaba, y se ha conservado en el nuevo, el privilegio de que el ayuno y abstinencia de la vigilia de Navidad se anticipa al sábado próximo precedente de las Cuatro Témporas. Algunos pretendían que se suprimiera, pero la Santa Sede, con muy buen acuerdo, lo ha conservado. Decimos con muy buen acuerdo: 1.º, porque ya llevamos catorce años usando dicho privilegio y el pueblo

---

(1) Cf. FERRERES, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, n. 1379.

(2) Cf. FERRERES, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, n. 1370, con las notas.

se extrañaría del cambio y hubiera causado admiración en muchos otros; 2.°, porque tiene la ventaja de impedir que se quebrante el ayuno y abstinencia en la vigilia de Navidad, como se quebrantaba antes por los que velan esperando la Misa del gallo; 3.°, porque esta ventaja es tan positiva, que pidió el mismo privilegio el Arzobispo de la Habana y se le concedió *ad decennium*.

Bajo el mismo epígrafe *Indultum quoad legem abstinentiae et ieiunii*, entre las nuevas gracias concedidas se halla la de poder tomar los días de ayuno no sólo huevos y lacticinios, sino también *pescado*, aun en la colación y en la parvedad de la mañana. En el Breve de Benedicto XV se concedía el poder tomar huevos y lacticinios, pero no pescado (1).

No sabemos si esta nueva gracia es valedera ya para este año, por no tener, que sepamos, la promulgación del Comisario, aunque sí la concesión de la Santa Sede. El Comisario promulgó, y así se halla en los Sumarios, la concesión antigua de Benedicto XV, prorrogada por Pío XI sin modificación alguna.

Creemos que el Comisario, por propia autoridad, puede declarar que este año se pueden ya usar los nuevos privilegios.

III. En el Indulto relativo a la confesión y conmutación de votos, se ha puesto expresamente que en virtud de la Cruzada no se puede absolver de los casos reservados *specialissimo modo* a la Santa Sede. Para nosotros este punto siempre fué claro, y así lo consignamos en la primera edición después del Código, año 1918, de nuestro *Compendium Theologiae moralis* (v. 2, n. 1359), y en todas las *subsiguientes* (que hoy son nueve, siete latinas y dos castellanas), así como también en las cinco ediciones del *Epítome* (n. 1058, I).

Pero algunos otros opinaron de diverso modo, y aun después de la declaración de la Sagrada Penitenciaría de 21 de abril de 1921: *Acta*, XIII, p. 239. Cf. Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, l. c.

Las razones que nos guiaron para tener por cierto que en virtud de la Cruzada no se podía absolver de los casos *specialissimo modo* reservados a la Santa Sede, eran que tal distinción entre los casos *specialissime* reservados y los reservados *speciali modo* fué introducida por el Código, y, por tanto, después del Breve de prórroga otorgado por Bene-

(1) Cf. Ferreres, l. c., n. 1372.

dicto XV y, por tanto, antes del Código no podía el Romano Pontífice tener intención de conceder facultad de absolver de casos *specialissimo modo* reservados, porque como tal clase de reservados no eran conocidos. En segundo lugar notábamos que el único caso que los autores señalaban después del decreto del Santo Oficio de 27 de junio de 1866 como *specialissimo modo* reservado, precisamente estaba excluído, tanto en el Breve de León XIII como en el de Benedicto XV, de las facultades de la Cruzada, a saber: *attentata complicis absolutio.*

Por otra parte, el Santo Oficio tenía declarado que la absolución de aquel único caso *specialissimo modo reservado* no venía comprendida en ninguna concesión general, por más amplia que fuere, sino que era necesario que se la nombrara o concediera expresamente.

Además, parecía increíble que negándose en el Código a los eminentísimos señores Cardenales la facultad de absolver de los casos *specialissimo modo reservados*, se concediera a cualquier simple sacerdote, en virtud de la Cruzada, dicha facultad, con tal que el penitente tuviera la Cruzada.

IV. En cuanto a la dispensa de irregularidades se ha añadido la de dispensar de la irregularidad originada de haber ejercitado antes del presbiterado un orden que no se tiene; y también la de irregularidad *ex defectu legitimorum natalium*, en cuanto a poder recibir la tonsura y las órdenes sagradas, incluso el presbiterado, con tal que no se trate de hijos adulterinos o sacrílegos. Exceptúanse expresamente las irregularidades que pertenecen al Santo Oficio.

Sin duda pertenece al Santo Oficio la dispensa de las irregularidades nacidas del pecado de apostasía, herejía y cisma, pues al Santo Oficio pertenecen todas las causas de apostasía, herejía y cisma; también pertenecerá al Santo Oficio la irregularidad del que fuera del caso de extrema necesidad permitió que se le administrara el bautismo por un acatólico, pues el tal parece sospechoso de herejía, y por lo mismo la de los que atentaren matrimonio, aunque sea meramente civil, estando ligados ellos o la otra parte con votos religiosos, aunque sean simples y temporales, o con vínculo de matrimonio, o ligado él con el vínculo de orden sagrado. Cf. can. 985, 1.°, 3.° Quizá también el impedimento de los hijos de acatólicos mientras sus padres permanecen en su error. Cf. can. 987, 1.°

V. Es también facultad nueva la que se concede al Comisario de dispensar del impedimento de *pública honestidad* en el primer

grado de la línea recta y en el impedimento de *pública honestidad* en el segundo grado de la línea recta, tanto si dicho impedimento es originado de concubinato público y notorio como de matrimonio inválido, ya sea que la dispensa se pida para contraer matrimonio, ya para convalidar el ya celebrado, con tal que en todos estos casos no quede duda alguna de que uno de los contrayentes no pueda ser prole del otro.

Como el impedimento de *pública honestidad* actualmente sólo se origina del matrimonio inválido o del concubinato público o notorio, creemos que la facultad de dispensar en el *primer* grado de la línea recta se refiere solamente al caso en que el impedimento nace del concubinato público o notorio, pero no si nace del matrimonio inválido. La redacción, no obstante, parece defectuosa y difícil.

VI. En la Bula de difuntos, muy acertadamente, se ha omitido la condición de orar por el difunto a quien se aplica en *presencia de su cadáver*. Según la nueva prórroga se ha de orar por el difunto por cuya alma se aplica la indulgencia, pero no es necesario que esto se haga en presencia de su cadáver, ni antes de que sea enterrado: basta que se haga durante el año de la Bula.

Además se ha esclarecido otro punto. Era dudoso si con una sola Bula de difuntos sólo se podía ofrecer la indulgencia por un solo difunto o por varios. También era dudoso si tomándose dos o más Sumarios se podrían aplicar dos o más indulgencias por el mismo difunto o por varios. Ahora ha quedado este punto completamente claro. Se puede tomar un Sumario y aplicar la indulgencia por un solo difunto, y también tomar dos Sumarios y aplicar la nueva indulgencia por el mismo difunto por quien se aplicó la primera, o por otro difunto. Cf. Ferreres, *Comp. Theol. mor.*, v. 2, nn. 1365-1367.

El Breve de Benedicto XV decía así: «Possunt praeterea indulgentiam plenariam applicare alicui defuncto, orando coram eius *corpore praesente* confessi et sacra communione refecti.»

El de Pío XI está redactado en esta forma: «Praeterea christifideles indulgentiam plenariam alicui defuncto applicare possunt si accepto *Summario*, conditionibus Confessionis et Communionis satisfecerint et pro eiusdem defuncti anima devote oraverint. Si vero, anno Bullae Cruciatae durante, duplex *Summarium* sumunt, iterum *Plenariam Indulgentiam* eidem defuncto vel diverso applicare poterunt.» *Acta*, XXI, p. 16.

Juan B. Ferreres

NOTAS Y DISCUSIONES

LA INMATERIALIDAD, ¿ES RAIZ DEL CONOCER?

El P. Fray M. C. de Rivera, O. P. (*Ciencia Tomista*, t. 38, 1928, pp. 365-374), ha opuesto algunos reparos a nuestro estudio sobre el principio «La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?» (Estudios Eclesiásticos, 7, 1928, pp. 161-179). Responderemos a esos reparos con tanto mayor gusto, cuanto que ellos aportan una espléndida confirmación de nuestras conclusiones. Ante todo, declara el término Inmaterialidad.

Se afana el P. Rivera en demostrar con muchos testimonios que inmaterialidad es lo mismo que «*quaedam elevatio supra materiam*» o «*excessus quidam supra conditiones materiae*», y nos asegura que expresa «el ser en absoluto, sin decir — directa ni inmediatamente — orden a la operación» (pp. 369-370). Mas si esto es verdad, las plantas conocerían, puesto que están dotadas de un principio formal elevado sobre la materia y sus fuerzas. El P. Rivera niega que las plantas tengan un principio elevado sobre la materia y sus fuerzas, porque «no tiene ninguna operación que no se realice según las condiciones de la materia» (p. 368). Mas querer explicar la vida de las plantas sin un principio formal superior a la materia y a todas las formas de donde se originan las fuerzas físicoquímicas del universo, sería inclinarse al cartesianismo y oponerse al testimonio explícito de nuestro común Doctor, que dice: «*Operatio autem animae nutritivae..... excedit virtutem qualitatum elementarium; ..... ignis* (y las demás fuerzas físicoquímicas) *non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor* (y las demás fuerzas físicoquímicas) *sicut instrumentum ad artificem*» (Contra GG. L. 2, c. 62, n. 5). «*Operatio animae vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum*» (ib., c. 63, n. 1). Si, pues, las operaciones del alma vegetativa son superiores a las operaciones de todas las formas elementares del universo, síguese que su ser también está ele-

vado sobre la materia y sobre todas las formas elementares. Conviene, pues, al alma de las plantas la definición de inmaterialidad, y, por consiguiente, no se puede negar que sean inmateriales, como lo hace el P. Rivera.

No se le ocultó al docto dominico la fuerza de la dificultad, y por eso restringe más el significado en la p. 368; pues al decirnos que «propio es de la materia, y en general de la potencialidad, que al recibir una forma constituya con ella un tercer ser, pero nunca la materia es la forma», se desprende que la inmaterialidad o la elevación del ser sobre las condiciones de la materia es para él: la índole del ser que, al recibir una forma, no constituya con ella un tercer ser, sino que se hace la misma forma recibida. Esta es la manera de hablar de Averroes, de Cayetano y de otros muchos autores. Es, sin embargo, una locución metafórica que es necesario explicar. ¿Cómo el sujeto se hace lo mismo que la forma? ¿Por identidad real? No, responden todos: «*Intellectus secundum actum est omnino, i. e. perfecte res intellecta..... Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta vel species ejus, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae dum eam cognoscit.*» (S. Thomas, Quodl. VII, a. 2, c.). «*Similitudo lapidis in ipso* (intellectu) *exsistens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia..... Quae* (forma) *est aliud ab intellectu*» (De Ver., q. 2, a. 3 ad 1). Pues si lo inmaterial no se hace la forma recibida por identidad, ¿cómo se hace? Intencionalmente, responden todos a una voz. «*Applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam repraesentationis*» (De Ver., q. 2., a. 5 ad 7). Y J. de Santo Tomás, explicándonos esta misma locución, dice que recibir inmaterialmente la forma de otro, es recibir «FORMAM ALTERIUS UT ALTERIUS, *i. e.* QUAE EXSISTENDO ENTITATIVE IN ALTERO, COMMUNICETUR REPRAESENTATIVE INTENTIONALITER SIBI, ITA QUOD FIAT ALTERUM A SE REPRAESENTATIVE (*Cursus theol.*, t. 2, Vives, p. 427, n. XVIII). Así que cuando el P. Rivera nos dice que inmaterial es aquello que tiene la propiedad de recibir formas haciéndose una cosa con ellas, es lo mismo que si dijera: es aquello que *tiene la propiedad* de recibir especies impresas, intencionales, en orden a conocer: o lo que *tiene la propiedad* de poder conocer, o lo que *es raíz* del conocer; todas estas locuciones son formalmente idénticas.

Ahora, sustituyendo por el término «inmaterial» su significado, ob-

tendremos la fórmula: «Lo inmaterial, es decir, lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer.» ¿No le parece perfectamente tautológica? Mas como quiera que lo que es raíz del conocer es cognoscitivo, obtendremos también esta segunda fórmula: «Lo cognoscitivo es cognoscitivo», la cual es tautológica como la primera.

Quiere el P. Rivera eludir la conclusión diciendo que el poder conocer se predica de lo inmaterial «PER SE IN SECUNDO MODO DICENDI PER SE» o como una propiedad; y de lo cognoscitivo se predica «PER SE IN PRIMO MODO DICENDI PER SE», es decir, como su esencia o parte de su esencia (p. 369); de donde concluye que no hay identidad formal entre lo inmaterial y lo cognoscitivo, ni, por consiguiente, tautología en la proposición «lo inmaterial es raíz del conocer», o «lo inmaterial es cognoscitivo».

Sospecho que la razón de no verse aquí la tautología, con ser tan evidente, es una doctrina que se halla en la p. 370. Dice que definir una cosa (por ejemplo, lo inmaterial) por su efecto o por su propiedad, no es tautología. No se trata de eso, y jamás hemos puesto en duda que una cosa se pueda definir legítimamente por sus efectos o propiedades. Mas con términos definidos de una manera irreprensible se pueden formar proposiciones tautológicas. Será preciso repasar una lección, que hace siglos nos dió el Estagirita y con él nuestro Angélico Doctor (Post. Analyt. c. 1.; S. Thom., ib. lect. 2, nn. 2-3).

Dos casos podemos distinguir ahora por lo que al uso de las definiciones se refiere. O bien se trata de demostrar la existencia del sujeto, o bien, probada ya o supuesta la realidad del sujeto, se quiere demostrar que le conviene una propiedad o atributo determinado. En el primer caso puedo definir la cosa por los efectos, propiedades o atributos, bajo cuya formalidad quiero concluir la existencia. Si quiero probar la existencia del hombre, no hay dificultad en definirlo por una de sus propiedades, diciendo, por ejemplo, que «es un animal admirativo». En este caso, la conclusión nunca será tautológica; en el ejemplo propuesto la conclusión sería: «El hombre, es decir, el animal admirativo, es una cosa real.» Hay, pues, manera de demostrarla sin petición de principio. En el segundo caso no se puede definir el sujeto por la propiedad o atributo, que quiero demostrar de aquél. Así, si quiero demostrar que el hombre es admirativo, no puedo definir al hombre diciendo que «es un ser admirativo», porque entonces la conclusión sería: «El hombre, es decir, el ser admirativo, es admirativo»,

proposición verdaderísima, pero tautológica y vana, y que no puede demostrarse si no es con manifiesta petición de principio.

Traslademos lo dicho a la materia presente. Si se quiere demostrar la existencia de lo *inmaterial*, no hay inconveniente en definirlo por el atributo del conocimiento. En ese caso la proposión no sería tautológica, pues equivaldría a ésta: «Lo inmaterial, es decir, lo cognoscitivo, es una cosa real.» Mas ahora no se trata de probar la existencia del sujeto; antes suponemos que hay seres elevados sobre la materia, o sea seres inmateriales, y queremos saber si les conviene el atributo de ser cognoscitivos. ¿Podremos, en este caso, definir lo inmaterial por la propiedad de conocer? Claro está que no; pues entonces la proposición equivaldría a decir que «lo inmaterial, es decir, lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer», o también «lo que es cognoscitivo es cognoscitivo», fórmulas ambas que son tautológicas y no se pueden demostrar sin petición de principio.

Tal vez quisiera alguno evitar la tautología dejando sin definir el sujeto, o sea la inmaterialidad. Mas este proceder sería absurdo, porque sería querer atribuir un predicado real a un sujeto que no se sabe cuál es. Tampoco se puede evitar la tautología definiendo de otra manera lo inmaterial, porque el mismo P. Rivera nos dice que nosotros no podemos saber lo que es inmaterial, si no es en orden a la operación del conocer, y nos asegura que las otras definiciones se reducen a ésta (p. 370). ¿Se podría remediar tal vez la tautología «por el primero y segundo modo *dicendi per se*?» De ninguna manera: el sujeto y el predicado son idénticos; por consiguiente, el poder conocer se predicará del mismo modo en el sujeto que en el predicado. Se ve, pues, que la tautología del principio es de tal índole que no se puede remediar de ninguna manera.

Pruebas. — Pero los argumentos aducidos en favor del principio, ¿lo libran de algunos de los defectos señalados? Claro es que de la tautología no lo libran, porque es radicalmente irremediable. Además, algunos de esos argumentos nos parecieron tan discutibles, que no podían servir de base para un axioma que pretende ser de tanta trascendencia; entre ellos enumerábamos el principio de individuación por la materia signada. El P. Rivera nos asegura ser «ciertamente falso que el raciocinio de Santo Tomás se funde en que el principio de individuación sea la materia *signata quantitate*» (p. 371).

Leamos el libro primero contra gentes, c. 44, n. 4. Quiere el San-

to Doctor probar el principio en su sentido restringido a la espiritualidad y a la intelectualidad, y ante todo propone la tesis: «*Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia.*» Después viene la prueba: «*Formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia; ..... formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente*; (ergo) *si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia.*» La forma de argüir es impecable, y todo el raciocinio está suspendido de la mayor, que hay que demostrar, por no ser inmediatamente evidente. He aquí cómo indica la prueba, que nosotros completaremos añadiendo entre paréntesis lo que el Santo omite por suponerlo bastante claro: «*Intellectus est universalium et non singularium* (atqui hoc fieri non posset si formae non fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia), QUIA MATERIA EST INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM (ergo formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia)». Y esa mayor la prueba del mismo modo Santo Tomás infinidad de veces. Ahora ocurre preguntar: ¿Es ciertamente falso que Santo Tomás apoye el axioma en el principio de individuación por la materia signada?

Examinemos ahora la prueba que aduce del principio tomado en toda su universalidad. En la parte primera de la *Suma*, q. 14, a. 1, resume así la argumentación: «*Coarctatio autem formae* (impediens cognitionem, añadimos nosotros) *est per materiam; ..... patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognocitiva.*» El raciocinio es terso como todos los del gran Maestro. Y ¿cómo prueba el antecedente? El Santo Doctor nos remite a una cuestión precedente, y Cayetano nos dice que el pasaje aludido es la cuestión 7.ª Si acudimos allí, leemos en el artículo 1.º: «*Forma..... finitur per materiam, in quantum forma in se considerata*, COMMUNIS EST AD MULTA; *sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinate hujus rei.*» La forma en sí considerada es universal, COMMUNIS AD MULTA; mas por la materia se hace lo opuesto de esa comunidad AD MULTA, o, lo que es lo mismo, se individualiza, *fit forma determinate hujus rei;* lo cual es decirnos que el principio de individuación es la materia signada, y que éste es el fundamento en que estriba el antecedente, o sea que «*Coarctatio formae* (impediens cognitionem) *est per materiam*». Esta es la interpretación exigida por el texto, y más todavía por el contexto, como fácilmente se puede ver. De donde se concluye que Santo Tomás apoya la tesis en el principio de individuación por la materia signada, sin

querer por esto decir que el Santo no usa *también* de otros principios.

Teniendo estos testimonios a la vista no comprendemos cómo el P. Rivera ha podido afirmar que atribuir esa demostración a Santo Tomás es tenerlo por tonto (son sus palabras, p. 371). Pueden hallarse en Aristóteles y en San Agustín algunas demostraciones menos sólidas, y aun del todo inadmisibles, sin que se juzgue por tontos a esos autores, y sin que se oscurezca en nada el brillo de su poderoso ingenio. Además, si algunos autores defienden el axioma, y no admiten, sin embargo, la teoría tomista de la individuación, esto no significa que Santo Tomás no apoye el axioma en esa teoría, como arguye el P. Rivera; significa únicamente que siguen a Santo Tomás en la conclusión, y no le siguen en las pruebas de ella.

Y si Juan de Santo Tomás dice que Santo Tomás no se funda en la mencionada teoría, quiere decir que algunos autores tomistas no reproducen por entero la doctrina de nuestro común Maestro. Y para resumirme en una palabra, digo, que, si se llega a demostrar que Santo Tomás nunca apoya la conclusión en su teoría de la individuación, nos alegraríamos extraordinariamente, porque, instintivamente, habríamos pensado como él, que esa vía no es apta para fundar el principio de que tratamos. Mas aun en este caso, seguiríamos exigiendo que se nos dijese cuál es la razón por qué la materialidad es raíz de la restricción anticognoscitiva. Y ante todo, preguntaríamos: ¿Qué es materialidad? ¿Es la propiedad que tiene la materia de individualizar las formas que recibe? No, se me responde, porque entonces ni los animales ni el hombre conocerían. ¿Es la dependencia que con respecto a la materia tiene el ser de la forma? Tampoco, se me contesta, porque entonces los animales no conocerían. Pues entonces, ¿qué es materialidad? Es, oigo que me dicen, la oposición a recibir formas intencionales en orden a conocer, o, lo que es lo mismo, es la oposición del ser a lo cognoscitivo. Mas, entonces, la proposición quedaría reducida a la siguiente fórmula: «Lo material, es decir, lo opuesto al conocer, es opuesto al conocer.» Y ¿cómo se seguiría arguyendo una vez establecido este antecedente? De la siguiente manera: «Luego lo inmaterial, es decir, lo que tiene la propiedad del conocer, o lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer.» Y henos ahí caídos de nuevo, no en una, sino en dos tautologías, inútiles e infecundas, como largamente quedó demostrado en otro sitio.

Censura. — Al P. Rivera le parece un poco temerario defender una doctrina contra el parecer unánime de todos los Teólogos (p. 366), y sospechosa una tesis (p. 370), defendida en compañía de los nominalistas, y que es desobediencia a la Santa Sede poner en tela de juicio algunas de las 24 tesis (pp. 366 y 371).

Suponemos que el crítico no querrá llamar temeraria teológicamente nuestra doctrina, aunque apele a la autoridad de los teólogos. Una doctrina es temeraria teológicamente, cuando la opuesta es sostenida por todos los teólogos en cuanto teólogos, es decir, en cuanto que, invocando las fuentes del depósito revelado, afirman que al negarla se incurre en peligro de errar en la fe, de donde se sigue que es pecado de suyo grave oponerse a ella (Suárez, *De Fide*, d. 19, s. 2, n. 20, y s. 6, n. 1). Mas estas condiciones no se cumplen en la doctrina que afirma que el principio de que tratamos es o falso o tautológico. Los teólogos no proceden como teólogos al defender ese principio; proceden como filósofos, invocando cada cual los principios metafísicos, en que más confía, pero sin invocar jamás las fuentes del depósito revelado. Además, tampoco lo defienden todos los teólogos. Dimos una lista no exhaustiva de teólogos que lo niegan sin rodeos, sin que por ello hayan sido reprendidos ni censurados por la única autoridad competente. Es cierto que muchos de ellos son nominalistas; pero si bien los nominalistas son reprensibles en su principio nominalista y en las consecuencias que de él se deducen necesariamente, no lo son en otras cuestiones, que nada tienen que ver con el principio nominalista, a no ser que se pruebe eficazmente que han errado; si en la cuestión presente, que nada tiene que ver con el principio nominalista, y que es puramente filosófica, se tienen argumentos para probar que han errado, adúzcanse; si no, ni se les reprenda, ni se les censure.

Pero no son solamente los nominalistas: algunos escolásticos de renombre han negado implícitamente el principio. Nunca hemos dicho, como nos atribuye el P. Rivera (p. 372), que Báñez, Juan de Santo Tomás y Toledo, SOSTIENEN que Dios pueda crear una sustancia inmaterial no cognoscitiva; únicamente dijimos que, al responder a la dificultad, conceden el aserto, lo cual es muy distinto. Cuando se concede el aserto en esas circunstancias, puede hacerse por manera de permisión, provisionalmente y hablando *de potentia Dei absoluta;* de esta manera precisamente lo conceden los autores citados, como expresamente reconoce el P. Rivera al transcribir los textos a que aludimos. Mas con ese modo

mitigado de conceder la posibilidad de semejante sustancia, no dejan de negar implícitamente el principio de que tratamos. Si el principio fuera verdadero, sería contradictoria intrínsecamente una sustancia inmaterial no cognoscitiva; porque lo cognoscitivo no se compara a la sustancia inmaterial como un accidente común, ni siquiera como una propiedad física, sino como un atributo sustantivo, identificado realmente con la inmaterialidad, y que le conviene únicamente por ser inmaterial; y es evidentemente contradictorio que un ser esté sin aquello que se identifica realmente con él, y que le conviene únicamente por ser tal ente. Mas los teólogos citados conceden que esa sustancia no es contradictoria intrínsecamente; de lo contrario, no concederían que Dios la puede hacer *de potentia absoluta*, como no pueden conceder que Dios pueda hacer *de potentia absoluta* un hombre no admirativo o no risivo radicalmente. De donde se sigue que implícitamente están diciendo que no tienen el principio por verdadero.

Ni es menos significativa la manera como algunos otros responden a la dificultad. Niegan que Dios pueda crear una sustancia inmaterial no cognoscitiva; mas al fundamentar esta negación se ciñen a la sustancia espiritual y no se apoyan en la contradicción palmaria que encierra esa sustancia, dado que el principio fuese verdadero; antes, olvidados de la eficacia de ese principio, buscan otras razones, como si el principio no bastase. ¿Qué quiere decir esto? Que prácticamente no tienen mucha confianza en él. De esta manera proceden Fassolus, 1, q. 14, a. 1, n. 22; Ruiz de Montoya, *De Scientia Dei*, D. 1, s. 3, nn. 4-6; *Salmanticenses*, Parisiis, 1870, t. 1, p. 327, n. 28 *ad ultimum;* Suárez, *Met.*, d. 35, s. 3, nn. 19-20. Si, pues, los teólogos no defienden el principio como teólogos, sino como metafísicos, y si el consentimiento está muy lejos de ser unánime, ya se ve que no será pecado de suyo grave, ni siquiera leve, el oponerse a esa doctrina, y, por consiguiente, no es temeraria teológicamente. Tal vez haya querido tachar mi tesis de temeraria filosóficamente, no teológicamente; mas para probar tal censura, no convenía haber invocado el sentir unánime de los teólogos, sino los argumentos que demostrasen el peligro de mi tesis, lo cual no se ha hecho ni creo que se hará jamás.

Dice, además, el P. Rivera que mi tesis es opuesta a una de las 24 propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios (p. 366), que es la 18. No hay tal oposición. La proposición aludida dice así: «*Immaterialitatem necesario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum*

gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis.» O sea: La inmaterialidad lleva consigo necesariamente la intelectualidad, de tal modo que a los grados de alejamiento de la materia correspondan otros tantos grados de intelectualidad. Aquí la Sagrada Congregación habla sólo de la raíz de la intelectualidad, no de la raíz del conocer en general, cual se halla en los sentidos del hombre o en los animales irracionales. Por consiguiente, el término «inmaterialidad» significa la *espiritualidad* y no ya aquella inmaterialidad que abraza también la de los animales; porque si hablara de esa inmaterialidad, haríamos decir a la Sagrada Congregación que los animales son necesariamente intelectivos. Por consiguiente, enuncia que la espiritualidad es raíz del entender, o sea el principio que yo llamé sustitutivo, sin hacer mención para nada del principio por mí rechazado. ¿Cómo, pues, se dice que me opongo a la Sagrada Congregación, y no se dice más bien que coincido con ella? Más aún: lo obvio hubiera sido que la Sagrada Congregación hubiera transcrito las palabras con que se expresa Santo Tomás en la p. I, q. 14, a. I, que es el lugar clásico en que trata de esta materia; y no lo hace así, sino que acude a otros sitios donde Santo Tomás habla solamente de la raíz de la intelectualidad. ¿Ha sucedido esto acaso o intencionadamente? Lo primero no es verosímil; luego su elección ha sido guiada por motivos racionales. ¿Cuáles han sido estos motivos? ¿Vió, por ventura, las dificultades que lleva consigo el principio tomado en toda su universalidad? Si así fuera, habría que decir que coincidíamos con la Sagrada Congregación no solamente en lo que expresamente afirma, sino en lo que intencionadamente calla. ¿Cómo se dice que nuestra tesis es opuesta a la de la Sagrada Congregación?

Pero hemos puesto en tela de juicio otra de las tesis, que es ciertamente de la Sagrada Congregación, y que ella ha señalado como «uno de los principios y enunciados mayores, ad cujus rationem, doctrinam et principia» (can. 1366, 2), deben resolverse todas las cuestiones de filosofía y teología (p. 371).

No examinaremos ahora si la Sagrada Congregación de Seminarios sostiene en 1916 como principios y enunciados mayores las 24 tesis publicadas primero por la Sagrada Congregación de Estudios en 1914. Pero dado caso que se quieran todavía llamar principios y enunciados mayores, no son de aquellos que constituyen el fundamento de la filosofía perenne, de los cuales dice Pío X en el *motu proprio Doctoris An-*

gelici que, quitados ellos, no queda más filosofía que la panteísta, modernista, etc., y que sin ellos es imposible entender la exposición que la Iglesia hace de los dogmas revelados. Serán, tal vez, principios y enunciados mayores de un *sistema*, pero no de la filosofía perenne de Santo Tomás; y por esta causa declaran abiertamente los Pontífices que no hay obligación alguna de defender todas las 24 tesis.

Benedicto XV escribía así el año 1917 al P. General de la Compañía, en carta autógrafa: «*Recte nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas*, NULLA SCILICET OMNIUM AMPLECTENDARUM THESIUM IMPOSITO OFFICIO.» Hay, pues, obligación de tener esas tesis como normas seguras directivas, de manera que no peque contra la fe el que las abrazare, cosa que no hemos puesto en duda, pero no hay obligación de defenderlas todas como verdaderas. Y esto no es privilegio concedido a la Compañía, que sería, por cierto, triste privilegio, sino que es una declaración bien autorizada de la ley común, como lo expresa a continuación la misma carta: «*Ejusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne quo par est obsequio, iussa non prosequantur Romanorum Pontificum*, QUORUM EA CONSTANS SENTENTIA FUIT, *Ducem ac Magistrum in theologiae ac philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse*, INTEGRO TAMEN CUIQUE *de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari.*» Aquí se dice que los Romanos Pontífices nunca han pretendido abolir la libertad de opinar en materias discutibles, entre las cuales señala poco antes las 24 tesis. Si, pues, esta libertad nunca la restringieron los Romanos Pontífices, síguese que no nos concede ningún privilegio contra ley alguna restrictiva, que nunca hubo, sino que únicamente declara la ley común. Cierto es que este documento no se ha publicado en el *AAS;* pero también es cierto que no puede impugnarlo nadie a cuya noticia viniere; y la noticia de él ya ha llegado a todos, pues largamente la han difundido muchas publicaciones católicas. Véanse, por ejemplo, Vacant, *Dictionn. de Theol.*, Jesuites, col. 1.042; *Razón y Fe*, 49 [1917, 3], p. 345; *Études*, 153 [1917, 4], p. 74; *Civiltà Cattolica*, 1917, t. 4, p. 66; *ZFKTH*, 1918, p. 206; *La Scuola Cattolica*, vol. 13, 1917, p. 276, etcétera.

Pío XI, en la encíclica *Studiorum Ducem*, nos declara también sin ambages el sentido de toda la legislación de la Iglesia (*AAS*, t. 29, 1923,

pp. 223-224). El Papa desea «*honestam illam..... justa in libertate aemulationem, unde studia progrediuntur*». Manda, además, que todos cumplan el canon 1366, 2, y se comporten de modo que puedan con verdad llamar a Santo Tomás su Maestro. Pero la obediencia exacta al canon 1366 y la manera de ser discípulo de Santo Tomás, no se ha de entender según la mente de ningún particular, sino según la mente de la Iglesia, como dice a continuación el Pontífice: «*At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium Magistra et Mater Ecclesia.*» Y ¿cuál es la mente de la Iglesia? ¿Qué es lo que ella no exige al hacer ley suya el canon 1366? Responde el Pontífice: «*Neque enim in iis rebus de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verosimilior videatur.*» En aquellas cosas, sobre las que discuten los autores católicos *melioris notae*, todos, maestros y discípulos, en privado y en público, pueden defender la sentencia que les pareciere más verosímil, *nemo prohibendus est*, y no se acomoda a la mente de la Iglesia el que quiera exigir más de lo que aquí se exige: *ne quid eo amplius alii ab aliis exigant.* Ahora bien, como gran parte de las veinticuatro tesis, y sobre todo la del principio de individuación, son discutidísimas entre los autores católicos *melioris notae*, la Iglesia declara libre el seguir una u otra opinión, y con su autoridad soberana protege esa libertad.

Y esta manera de entender los documentos pontificios no es privativa nuestra, sino que es obvia y aceptada por todos los escolásticos, como se patentizó en el Congreso internacional tomístico de Roma (1925). Uno de los congresistas propuso que se adoptase como base de todos los Congresos tomísticos futuros la conclusión siguiente: Que en tesis no sea permitido a ningún congresista apartarse de las 24 proposiciones de la Sagrada Congregación de Estudios en las sesiones públicas. Intervino entonces el Excmo. Sr. Janssens, presidente del Congreso y delegado del Sumo Pontífice, proponiendo un voto contrario, a saber: Que todos los congresistas aceptaban las prescripciones de la Santa Sede acerca de la doctrina de Santo Tomás; pero que con igual docilidad aceptaban también las instrucciones pontificias relativas a retener inviolablemente la justa libertad de opinar, de que siempre habían gozado los doctores católicos, *in iis de quibus disputari liceat;* rechazando así el voto primero, dijo con toda claridad que no había de imponerse a nadie la obligación de defender todas

las 24 tesis. Y ¿cuál fué la actitud del Congreso? «Haec duo, añaden las actas (p. 310), tanto plausu excipiuntur, ut mens communis congressus jure haberi possint.» No es, pues, subsistente la acusación que más o menos veladamente me hace, de no ser obediente a la Iglesia, al rechazar el principio de individuación por la materia signada.

Principio sustitutivo del anterior. — «La espiritualidad es raíz de la intelectualidad.» Objeta el P. Rivera que este principio no es sustitutivo del que antes hemos rechazado, porque es mucho más restringido (p. 373). Más bien que objetar podía haber dicho: sentimos lo mismo que el P. Hellín, cuando nos dice que el principio de la intelectualidad «es más restringido, porque no habla de todo lo inmaterial, sino sólo de lo espiritual» (E. E., p. 178). Podía, pues, haberse ahorrado el trabajo de refutar una cosa que también rechazábamos expresamente.

Pero omitiendo esto, al P. Rivera no le parece eficaz la demostración. Nuestra argumentación era la siguiente: «La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual, *por ser tal* (1), tiene todo lo necesario y suficiente para entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, tiene todo lo necesario y suficiente para entender; luego la espiritualidad es la razón de la intelectualidad.»

En primer lugar, dice que «de este argumento sólo se concluye que el ser espiritual (por ser tal) es intelectual; pero no que la espiritualidad sea la raíz de la intelectualidad» (p. 373). Mas ¿qué se quiere decir cuando se afirma que la espiritualidad es raíz de la intelectualidad, sino que ésta es un atributo que le conviene a lo espiritual por ser tal? Si esto se demuestra, se tiene un principio fecundo en aplicaciones, como ya indicamos en otra parte; no podrá haber sustancia espiritual que no sea intelectiva, ni sustancia intelectiva que no sea espiritual, y el grado de intelectualidad será el de la espiritualidad y viceversa. En este sentido propone también la Sagrada Congregación de Estudios nuestro principio, al decir: «Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas», siendo para ella lo mismo, «la espiritualidad lleva consigo la intelectualidad» y la espiritualidad es raíz de la intelectualidad. Además, en este sentido dijimos (E. E., p. 179) que que-

(1) Por error material, facilísimo de corregir al que lea la menor, se omitieron en el texto esos tres monosílabos.

ríamos demostrar la tesis y no en otro, fundándonos en la manera de hablar de autores sensatos, como son Suárez (*Met.*, d. 35, s. 3, n. 21) y J. de Santo Tomás (L. c., p. 429, n., XXIV). Y, en efecto, si el ser espiritual, *por ser tal*, es intelectivo, al preguntarse *la razón ontológica por qué es intelectivo*, habrá de responderse necesariamente que *la razón* es por ser tal, es decir, por ser espiritual. Ahora bien, como el P. Rivera concede que del argumento se sigue que lo espiritual, *por ser tal*, lleva consigo la intelectualidad, concede que la espiritualidad es razón del entender, y, por consiguiente, que el argumento concluye lo que se pretende; ¿cómo al mismo tiempo lo niega?

En segundo lugar, juzga que la mayor de nuestro argumento es «de todo punto inadmisible» y «manifiestamente falsa». La primera razón que a ello le mueve es la misma por la que ha negado la consecuencia de todo el argumento, a la cual ya hemos satisfecho plenamente. La segunda es porque, si fuera verdadera, se podría todo el argumento aplicar para deducir una conclusión a todas luces absurda, de la manera siguiente: «La racionalidad será la raíz de la vida, si el ser racional (por ser tal) tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Es así, que el ser racional, *por ser tal*, tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Luego la racionalidad es la raíz de la vida. Si el silogismo concluyera, habría que decir que las plantas y los animales no gozaban de la vida, por no ser racionales: consecuencia completamente falsa. Igual defecto se encuentra en la argumentación del P. Hellín» (pp. 373-374). Este raciocinio, que concluye un absurdo, no lo reprendemos por falta de forma, ni por ser falsa la mayor, sino porque es falsa la primera parte de la menor, o sea que lo racional, por ser tal, tiene todo lo necesario para vivir. Si intenta probarla, tendrá que decir: la racionalidad es necesaria para vivir (o es tal, que sin ella es imposible la vida); luego lo racional, que por ser tal goza de la racionalidad, tiene, por ser tal, lo necesario para vivir: en el cual raciocinio es de nuevo falso el antecedente. Se confunde en él lo que es necesario para vivir *simpliciter* cualquier género de vida, con lo que es necesario para vivir *cum addito*, o sea un género especial de vida, cual es la racional. Descubierto así el equívoco, distinguiríamos la menor: lo racional, por ser tal, tiene aquello sin lo cual es imposible la vida racional, concedido; tiene aquello sin lo cual es imposible la vida *simpliciter* o en cualquier grado, se niega. Y de igual manera se distinguiría el consiguiente. El

raciocinio del P. Rivera peca, no por ser falsa la mayor, sino por ser equívoca y falsa la menor; mas en nuestro raciocinio es verdadera la mayor, como se ha demostrado; la menor ni es equívoca ni falsa, antes tan verdadera, que el P. Rivera la concede gustoso; luego no hay razón ninguna para rechazar nuestro argumento.

En tercer lugar, le parece que lo que se dice en la prueba de la mayor «es más tautológico que el axioma que se acaba de rechazar» (p. 373). La prueba de la mayor era: «Si la espiritualidad (por ser tal) es necesaria y suficiente para entender, es del todo evidente que el ser espiritual (por ser tal) entiende de hecho o puede entender, es decir, es intelectivo.» Esta es una oración gramaticalmente condicional, que consta de dos; y sin duda el P. Rivera no quiere decir que cada una de ellas considerada separadamente sea tautológica, porque el sujeto y el predicado, que son lo espiritual y lo intelectivo, son muy distintos. Querrá, pues, decir que son tautológicas comparadas entre sí, o, lo que es lo mismo, que una proposición no tautológica se ha repetido dos veces. Claro es; como que eso era lo que pretendíamos, a saber, obligar al lector a conceder que es lo mismo tener todo lo necesario y suficiente para entender, que ser necesariamente intelectivo. ¡Bien, pero esto no es lo que se quería demostrar!, se nos objeta. Mas ¿por qué no continúa el P. Rivera el raciocinio, que por ser tan evidente sólo se ha indicado, poniendo la mayor y dejando la menor para que el atento lector la supla según las nociones allí dadas? La menor que se ha de entender no es sino ésta: «Es así que eso es lo que hemos llamado con buen derecho ser raíz del entender, a saber, que la índole del ser, por ser tal, haya de llevar consigo el atributo de ser intelectivo.» El P. Rivera no ha podido añadir la menor, porque al término «raíz del entender» le da un sentido tal vez demasiado recóndito; pero esto no es culpa nuestra. También le ha impedido ver la menor que se sobrentiende, una preocupación que está muy lejos de lo que nuestro argumento pretende. Nuestra demostración es de las que se dicen *quia* y no *propter quid;* hemos demostrado que la espiritualidad es raíz del entender; pero no *por qué* o *cómo* lo espiritual es raíz del entender. Prescindimos ahora de si esa demostración es posible hacerla sin petición de principio y sin la tautología viciosa que tanto se ha de huir; pero sea de esto lo que quiera, es lo cierto que el que examine nuestro argumento y su aclaración no encontrará el menor conato para hacer una demostración *propter quid.* Mas el P. Rivera afirma que «es nece-

sario explicar *cómo* la espiritualidad es raíz del conocer» (1) (p. 374); y como esto no se hace, ni se pretende hacer, reprende el argumento por no concluir, lo que él quiere que concluya.

Resumen. — El R. P. Rivera ha querido defender el axioma «la inmaterialidad es raíz del conocer» de los defectos que nosotros en él encontramos. Con este fin ha querido determinar más el sentido del término *inmaterial*, pero este conato ha puesto más de manifiesto la tautología de que adolece; ha querido evitarla con el primero y segundo modo *dicendi per se*, pero hemos visto que ese conato ocultaba un uso ilegítimo de las definiciones, que ya reprendió Aristóteles y Santo Tomás. Tras esto censuró mi conclusión negativa como contraria a la Sagrada Congregación de Estudios, y hemos visto que esa conclusión en nada se oponía a la Sagrada Congregación, antes coincidía con ella; la censuró de temeraria, y ya vimos que ni sombra de fundamento hay para esa censura; tachó de desobediencia el rechazar el principio de individuación por la materia signada, y hemos visto que los Sumos Pontífices dicen de todas las maneras posibles que no hay obligación de defender todas las 24 tesis. Después de mi conclusión negativa, ataca también la positiva, diciendo que no se ha demostrado que la espiritualidad es raíz del entender; y también vimos que toda esta refutación descansaba en querer a todo trance que mi demostración fuese *propter quid* y no *quia*, y en haber interpretado los términos «raíz del entender» en un sentido tal vez demasiado recóndito, que no es el de los grandes autores ni el de la Sagrada Congregación de Estudios al enunciar que la espiritualidad lleva consigo el entender.

J. M. Hellín

---

(1) Por error material, facilísimo de corregir, el P. Rivera ha puesto *conocer* por *entender*.

CUESTIÓN ROMANA

ACUERDOS ESTIPULADOS EN SAN JUAN DE LETRÁN ENTRE LA SANTA SEDE E ITALIA

Ponemos a continuación la copia exacta de los tratados que el 11 de febrero de este año firmaron la Santa Sede e Italia, con los cuales ha quedado resuelta definitivamente la llamada *cuestión romana*. Por la premura del tiempo y falta de espacio, en este número sólo publicaremos el tratado político y convención financiera, que afectan directamente a la cuestión romana, dejando para otro número la publicación del concordato, que es, por expresa exigencia de la Santa Sede, complemento de los susodichos acuerdos. Los publicamos en su texto original; más adelante se dará la traducción castellana, con las notas o comentarios correspondientes.

TRATTATO FRA LA SANTA SEDE E L'ITALIA

In nome della Santissima Trinità.

Premesso:

Che la Santa Sede e l'Italia hanno riconosciuto la convenienza di eliminare ogni ragione di dissidio fra loro esistente con l'addivenire ad una sistemazione definitiva dei reciproci rapporti, che sia conforme a giustizia ed alla dignità delle due Alte Parti e che, assicurando alla Santa Sede in modo stabile una condizione di fatto e di diritto la quale Le garantisca l'assoluta indipendenza per l'adempimento della Sua alta missione nel mondo, consenta alla Santa Sede stessa di riconoscere composta in modo definitivo ed irrevocabile la «questione romana», sorta nel 1870 con l'annessione di Roma al Regno d'Italia sotto la dinastia di Casa Savoia;

Che dovendosi, per assicurare alla Santa Sede l'assoluta e visibile

indipendenza, garentirLe una sovranità indiscutibile pur nel campo internazionale, si è ravvisata la necessità di costituire, con particolari modalità, la Città del Vaticano, riconoscendo sulla medesima alla Santa Sede la piena proprietà e l'esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana;

Sua Santità il Sommo Pontefice Pio XI e Sua Maestà Vittorio Emanuele III Re d'Italia, hanno risoluto di stipulare un Trattato, nominando a tale effetto due Plenipotenziari, cioè per parte di Sua Santità, Sua Eminenza Reverendissima il Signor Cardinale Pietro Gasparri, Suo Segretario di Stato, e per parte di Sua Maestà, Sua Eccellenza il Signor Cavaliere Benito Mussolini, Primo Ministro e Capo del Governo; i quali, scambiati i loro rispettivi pieni poteri e trovatili in buona e dovuta forma, hanno convenuto negli Articoli seguenti:

1. L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo 1.° dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato.

2. L'Italia riconosce la sovranità della Santa Sede nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo.

3. L'Italia riconosce alla Santa Sede la piena proprietà e la esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano, com'è attualmente costituito, con tutte le sue pertinenze e dotazioni, creandosi per tal modo la Città del Vaticano per gli speciali fini e con le modalità di cui al presente Trattato. I confini di detta Città sono indicati nella Pianta che costituisce l'allegato 1.° del presente Trattato, del quale forma parte integrante.

Resta peraltro inteso che la piazza di San Pietro, pur facendo parte della Città del Vaticano, continuerà ad essere normalmente aperta al pubblico e soggetta ai poteri di polizia delle autorità italiane; le quali si arresteranno ai piedi della scalinata della Basilica, sebbene questa continui ad essere destinata al culto pubblico, e si asterranno perciò dal montare ed accedere alla detta Basilica, salvo che siano invitate ad intervinire dall'autorità competente.

Quando la Santa Sede, in vista di particolari funzioni, credesse di sottrarre temporaneamente la piazza di San Pietro al libero transito del pubblico, le autorità italiane, a meno che non fossero invitate dall'autorità competente a rimanere, si ritireranno al di là delle linee esterne del colonnato berniniano e del loro prolungamento.

4. La sovranità e la giurisdizione esclusiva, che l'Italia riconosce alla Santa Sede sulla Città del Vaticano, importa che nella medesima non possa esplicarsi alcuna ingerenza da parte del Governo Italiano e che non vi sia altra autorità che quella della Santa Sede.

5. Per l'esecuzione di quanto è stabilito nell'articolo precedente, prima dell'entrata in vigore del presente Trattato, il territorio costituente la Città del Vaticano dovrà essere, a cura del Governo italiano, reso libero da ogni vincolo e da eventuali occupatori. La Santa Sede provvederà a chiuderne gli accessi, recingendo le parti aperte, tranne la piazza di San Pietro.

Resta per altro convenuto che, per quanto riflette gli immobili ivi esistenti, appartenenti ad istituti od enti religiosi, provvederà direttamente la Santa Sede a regolare i suoi rapporti con questi, disinteressandosene lo Stato italiano.

6. L'Italia provvederà, a mezzo degli accordi occorrenti con gli enti interessati, che alla Città del Vaticano sia assicurata un'adeguata dotazione di acque in proprietà.

Provvederà, inoltre, alla comunicazione con le ferrovie dello Stato mediante la costruzione di una stazione ferroviaria nella Città del Vaticano, nella località indicata nell'allegata Pianta (Alleg. I) e mediante la circolazione di veicoli propri del Vaticano sulle ferrovie italiane.

Provvederà altresì al collegamento, direttamente anche cogli altri Stati, dei servizi telegrafici, telefonici, radiotelegrafici, radiotelefonici e postali nella Città del Vaticano.

Provvederà infine anche al coordinamento degli altri servizi pubblici.

A tutto quanto sopra si provvederà a spese dello Stato italiano e nel termine di un anno dall'entrata in vigore del presente Trattato.

La Santa Sede provvederà, a sue spese, alla sistemazione degli accessi del Vaticano già esistenti e degli altri che in seguito credesse di aprire.

Saranno presi accordi tra la Santa Sede e lo Stato italiano per la circolazione nel territorio di quest'ultimo dei veicoli terrestri e degli aeromobili della Città del Vaticano.

7. Nel territorio intorno alla Città del Vaticano il Governo italiano si impegna a non permettere nuove costruzioni, che costituiscano introspetto, ed a provvedere, per lo stesso fine, alla parziale demolizione di quelle già esistenti da Porta Cavalleggeri e lungo la via Aurelia ed il viale Vaticano.

In conformità alle norme del diritto internazionale, è vietato agli aeromobili di qualsiasi specie di trasvolare sul territorio del Vaticano.

Nella Piazza Rusticucci e nelle zone adiacenti al colonnato, ove non si estende la extraterritorialità di cui all'art. 15, qualsiasi mutamento edilizio o stradale, che possa interessare la Città del Vaticano, si farà di comune accordo.

8. L'Italia, considerando sacra ed enviolabile la persona del Sommo Pontefice, dichiara punibili l'attentato contro di Essa e la provocazione a commetterlo con le stesse pene stabilite por l'attentato e la provocazione a commeterlo contro la persona del Re.

Le offese e le ingiurie pubbliche commesse nel territorio italiano contro la persona del Sommo Pontefice con discorsi, con fatti e con scritti sono puniti come le offese e le ingiurie alla persona del Re.

9. In conformità alle norme del diritto internazionale sono soggette alla sovranità della Santa Sede tutte le persone aventi stabile residenza nella Città del Vaticano. Tale residenza non si perde per il semplice fatto di una temporanea dimora altrove, non accompagnata dalla perdita dell'abitazione nella Città stessa o da altre circostanze comprovanti l'abbandono di detta residenza.

Cessando di essere seggette alla sovranità della Santa Sede, le persone menzionate nel comma precedente, ove a termini della legge italiana, indipendentemente dalle circostanze di fatto sopra previste, non siano da ritenere munite di altra cittadinanza, saranno in Italia considerate senz'altro cittadini italiani.

Alle persone stesse, mentre sono soggette alla sovranità della Santa Sede, saranno applicabili nel territorio del Regno d'Italia, anche nelle materie in cui deve essere osservata la legge personale (quando non siano regolate da norme emanate dalla Santa Sede), quelle della legislazione italiana, e ove si tratti di persona che sia da ritenere munita di altra cittadinanza, quelle dello Stato cui essa appartiene.

10. I dignatari della Chiesa e le persone appartenenti alla Corte Pontificia, che verrano indicati in un elenco da concordarsi fra le Alte Parti contraenti, anche quando non fossero cittadini del Vaticano, saranno sempre ed in ogni caso rispetto all'Italia esenti dal servizio militare, dalla giuria e da ogni prestazione di carattere personale.

Questa disposizione si applica pure ai funzionari di ruolo dichiarati dalla Santa Sede indispensabili, addetti in modo stabile e con sti-

pendio fisso agli uffici della Santa Sede, nonchè ai dicasteri ed agli uffici indicati appresso negli articoli 13, 14, 15 e 16, esistenti fuori della Città del Vaticano. Tali funzionari saranno indicati in altro elenco, da concordarsi come sopra è detto e che annualmente sarà aggiornato dalla Santa Sede.

Gli ecclesiastici che, per ragione di ufficio, partecipano fuori della Città del Vaticano all'emanazione degli atti della Santa Sede, non sono soggetti per cagione di essi a nessun impedimento, investigazione o molestia da parte delle autorità italiane.

Ogni persona straniera investita di ufficio ecclesiastico in Roma gode delle garanzie personali competenti ai cittadini in virtù delle leggi del Regno.

11. Gli enti centrali della Chiesa Cattolica sono esenti da ogni ingerenza da parte dello Stato italiano (salvo le disposizioni delle leggi italiane concernenti gli acquisti dei corpi morali), nonchè dalla coversione nei riguardi dei beni immobili.

12. L'Italia riconosce alla Santa Sede il diritto di legazione attivo e passivo secondo le regole generali del diritto internazionale.

Gli inviati dei Governi esteri presso la Santa Sede continuano a godere nel Regno di tutte la prerogative ed immunità, che spettano agli agenti diplomatici secondo il diritto internazionale, e le loro sedi potranno continuare a rimanere nel territorio Italiano godendo delle immunità loro dovute a norma del diritto internazionale, anche se i loro Stati non abbiano rapporti diplomatici con l'Italia.

Resta inteso che l'Italia si impegna a lasciare sempre ed in ogni caso libera la corrispondenza da tutti gli Stati, compresi i belligeranti, alla Santa Sede e viceversa, nonchè il libero accesso dei Vescovi di tutto il mondo alla Sede Apostolica.

Le Alte Parti contraenti si impegnano a stabilire fra loro normali rapporti diplomatici, mediante accreditamento di un Ambasciatore italiano presso la Santa Sede e di un Nunzio pontificio presso l'Italia, il quale sarà il Decano del Corpo Diplomatico, a'termini del diritto consuetudinario riconosciutu dal Congresso di Vienna con atto del 9 giugno 1815.

Per effetto della riconosciuta sovranità e senza pregiudizio di quanto è disposto nel successivo art. 19, i diplomatici della Santa Sede ed i corrieri spediti in nome del Sommo Pontefice godono nel territorio italiano, anche in tempo di guerra, dello stesso trattamento dovuto ai

diplomatici ed ai corrieri di gabinetto degli altri Governi esteri, secondo le norme del diritto internazionale.

13. L'Italia riconosce alla Santa Sede la piena proprietà delle Basiliche patriarcali di San Giovanni in Laterano, di Santa Maria Maggiore e di San Paolo, cogli edifici annessi (Alleg. II, 1, 2 e 3).

Lo Stato trasferisce alla Santa Sede la libera gestione ed amministrazione della detta Basilica di San Paolo e dell'annesso Monastero, versando altresi alla Santa Sede i capitali corrispondenti alle somme stanziate annualmente nel bilancio del Ministero della Pubblica Istruzione per la detta Basilica.

Resta del pari inteso che la Santa Sede è libera proprietaria del dipendente edificio di S. Callisto presso S. Maria in Trastevere (Alleg. II, 9).

14. L'Italia riconosce alla Santa Sede la piena proprietà del palazzo pontificio di Castel Gandolfo con tutte le dotazioni, attinenze e dipendenze (Alleg. II, 4), quali ora si trovano già in possesso della Santa Sede medesima, nonchè si obbliga a cederLe, parimenti in piena proprietà, effettuandone la consegna entro sei mesi dall'entrata in vigore del presente Trattato, la Villa Barberini in Castel Gandolfo con tutte le dotazioni, attinenze e dipendenze (Alleg. II, 5).

Per integrare la proprietà degli immobili siti nel lato nord del Colle Gianicolense appartenenti alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide e ad altri Istituti ecclesiastici e prospicienti verso i palazzi vaticani, lo Stato si impegna a trasferire alla Santa Sede od agli enti che saranno da Essa indicati gli immobili di proprietà dello Stato o di terzi esistenti in detta zona. Gli immobili appartenenti alla detta Congregazione e ad altri Istituti e quelli da trasferire sono indicati nell'allegata Pianta (Alleg. II, 12).

L'Italia, infine, trasferisce alla Santa Sede in piena e libera proprietà gli edifici ex-conventuali in Roma annessi alla Basilica dei Santi XII Apostoli ed alle chiese di Sant'Andrea della Valle e di San Carlo ai Catinari, con tutti gli annessi e dipendenze (Alleg. III, 3, 4 e 5), e da consegnarsi liberi da occupatori entro un anno dall'entrata in vigore del presente Trattato.

15. Gli immobili indicati nell'art. 13 e negli alinea primo e secondo dell'art. 14, nonchè i palazzi della Dataria, della Cancelleria, di Propaganda Fide in Piazza di Spagna, il palazzo del Sant'Offizio ed adiacenze, quello dei Convertendi (ora Congregazione per la Chiesa

Orientale) in piazza Scossacavalli, il palazzo del Vicariato (Alleg. II, 6, 7, 8, 10 e 11), e gli altri edifici nei quali la Santa Sede in avvenire crederà di sistemare altri suoi Dicasteri, benchè facenti parte del territorio dello Stato italiano, godranno delle immunità riconosciute dal diritto internazionale alle sedi degli agenti diplomatici di Stati esteri.

Le stesse immunità si applicano pure nei riguardi delle altre Chiese, anche fuori di Roma, durante il tempo in cui vengano nelle medesime, senza essere aperte al pubblico, celebrate funzioni coll'intervento del Sommo Pontefice.

16. Gli immobili indicati nei tre articoli precedenti, nonchè quelli adibiti a sedi dei seguenti istituti pontifici: Università Gregoriana, Istituto Biblico, Orientale, Archeologico, Seminario Russo, Collegio Lombardo, i due palazzi di Sant'Apollinare e la Casa degli esercizi per il Clero di San Giovanni e Paolo (Alleg. III, 1, 1 bis, 2, 6, 7, 8), non saranno mai assoggettati a vincoli o ad espropriazioni per causa di pubblica utilità, se non previo accordo con la Santa Sede, e saranno esenti da tributi sia ordinari che straordinari tanto verso lo Stato quanto verso qualsiasi altro ente.

È in facoltà della Santa Sede di dare a tutti i suddetti immobili, indicati nel presente articolo e nei tre articoli precedenti, l'assetto che creda, senza bisogno di autorizzazioni o consensi da parte di autorità governative, provinciali o comunali italiane, le quali possono all'uopo fare sicuro assegnamento sulle nobili tradizioni artistiche che vanta la Chiesa Cattolica.

17. Le retribuzioni, di qualsiasi natura, dovute dalla Santa Sede, dagli altri enti centrali della Chiesa Cattolica e dagli enti gestiti direttamente dalla Santa Sede anche fuori di Roma, a dignitari, impiegati e salariati, anche non stabili, saranno nel territorio italiano essenti, a decorrere dal 1.° gennaio 1929, da qualsiasi tributo tanto verso lo Stato quanto verso ogni altro ente.

18. I tesori d'arte e di scienza esistenti nella Città del Vaticano e nel Palazzo Lateranense rimarranno visibili agli studiosi ed ai visitatori, pur essendo riservata alla Santa Sede piena libertà di regolare l'accesso del pubblico.

19. I diplomatici e gli inviati della Santa Sede, i diplomatici e gli inviati dei Goberni esteri presso la Santa Sede e i dignitari della Chiesa provenienti dall'estero diretti alla Città del Vaticano e muniti di passaporti degli Stati di provenienza, vistati dai rappresentanti pon-

tifici all'estero, potranno senz'altra formalità accedere alla medesima attraverso il territorio italiano. Altrettanto dicasi per le suddette persone, le quali munite di regolare passaporto pontificio si recheranno dalla Città del Vaticano all'estero.

20. Le merci provenienti dall'estero e dirette alla Città del Vaticano, o, fuori della medesima, ad istituzioni od uffici della Santa Sede, saranno sempre ammesse da qualunque punto del confine italiano ed in qualunque porto del Regno al transito per il territorio italiano con piena esenzione dai diritti doganali a daziari.

21. Tutti i Cardinali godono in Italia degli onori dovuti ai Principi del sangue: quelli residenti in Roma, anche fuori della Città del Vaticano, sono a tutti gli effetti cittadini della medesima.

Durante la vacanza della Sede Pontificia, l'Italia provvede in modo speciale a che non sia ostacolato il libero transito ed accesso dei Cardinali attraverso il territorio italiano al Vaticano, e che non si ponga impedimento o limitazione alla libertà personale dei medesimi.

Cura, inoltre, l'Italia che nel suo territorio all'intorno della Città del Vaticano non vengano commessi atti, che comunque possano turbare le adunanze del Conclave.

Le dette norme valgono anche per i Conclavi che si tenessero fuori della Città del Vaticano, nonchè per i Concilii presieduti dal Sommo Pontefice o dai suoi Legati e nei riguardi dei Vescovi chiamati a parteciparvi.

22. A richiesta della Santa Sede e per delegazione che potrà essere data dalla medesima o nei singoli casi o in modo permanente, l'Italia provvederà nel suo territorio alla punizione dei delitti che venissero commessi nella Città del Vaticano, salvo quando l'autore del delitto si sia refugiato nel territorio italiano, nel qual caso si procederà senz'altro contro di lui a norma delle leggi italiane.

La Santa Sede consegnerà allo Stato italiano le persone, che si fossero rifugiate nella Città del Vaticano, imputate di atti, commessi nel territorio italiano, che siano ritenuti delittuosi dalle leggi di ambedue gli Stati.

Analogamente si provvederà per le persone imputate di delitti, che si fossero rifugiate negli immobili dichiarati immuni nell'art. 15, a meno che i preposti ai detti immobili preferiscano invitare gli agenti italiani ad entrarvi per arrestarle.

23. Per l'esecuzione nel Regno delle setenze emanate dai tribu-

nali della Città del Vaticano si applicheranno le norme del diritto internazionale.

Avranno invece senz'altro piena efficazia giuridica, anche a tutti gli effetti civili, in Italia le sentenze ed i provvedimenti emanati da autorità ecclesiastiche ed ufficialmente comunicati alle autorità civili, circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari.

24. La Santa Sede, in relazione alla sovranità che Le compete anche nel campo internazionale, dichiara che Essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli altri Stati ed ai Congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale.

In conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre ed in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile.

25. Con speciale convenzione sottoscritta unitamente al presente Trattato, la quale costituisce l'allegato IV al medesimo e ne forma parte integrante, si provvede alla liquidazione dei crediti della Santa Sede verso l'Italia.

26. La Santa Sede ritiene che con gli accordi, i quali sono oggi sottoscritti, Le viene assicurato adeguatamente quanto Le occorre per provvedere con la dovuta libertà ed indipendenza al governo pastorale della Diocesi di Roma e della Chiesa Cattolica in Italia e nel mondo; dichiara definitivamente ed irrevocabilmente composta e quindi eliminata la «questione romana» e riconosce il Regno d'Italia sotto la dinastia di Casa Savoia con Roma capitale dello Stato italiano.

Alla sua volta l'Italia riconosce lo Stato della Città del Vaticano sotto la sovranità del Sommo Pontefice.

È abrogata la legge 13 maggio 1871 n. 214 e qualunque altra disposizione contraria al presente Trattato.

27. Il presente Trattato, non oltre quattro mesi dalla firma, sarà sottoposto alla ratifica del Sommo Pontefice e del Re d'Italia ed entrerà in vigore all'atto stesso dello scambio delle ratifiche.

Roma, undici febbraio millenovecentoventinove.

L. ✠ S. PIETRO CARDINALE GASPARRI

L. ✠ S. BENITO MUSSOLINI

A este convenio, denominado por antonomasia TRATADO DE LETRÁN, siguen cuatro Alegatos a manera de acuerdos secundarios o documentos anejos. Sus títulos son: *Allegato I:* **Territorio dello Stato della Città del Vaticano.** — *Allegato II:* **Immobili con privilegio di extraterritorialità e con esenzione da expropriazioni e da tributi.** — *Allegato III:* **Immobili esenti da expropriazioni e da tributi.** — *Allegato IV:* **Convenzione finanziaria.**

De éstos sólo se puede publicar al presente el IV, como va a continuación:

ALLEGATO IV

CONVENZIONE FINANZIARIA

Si premette:

Che la Santa Sede e l'Italia, a seguito della stipulazione del Trattato, col quale è stata definitivamente composta la «questione romana», hanno ritenuto necessario regolare con una convenzione distinta, ma formante parte integrante del medesimo, i loro rapporti finanziari;

Che il Sommo Pontefice, considerando da un lato i danni ingenti subiti dalla Sede Apostolica per la perdita del patrimonio di San Pietro, costituito dagli antichi Stati Pontifici, e dei beni degli enti ecclesiastici, e dall'altro i bisogni sempre crescenti della Chiesa pur soltanto nella Città di Roma, e tuttavia avendo anche presente la situazione finanziaria dello Stato e le condizioni economiche del populo italiano specialmente dopo la guerra, ha ritenuto di limitare allo stretto necessario la richiesta di indennizzo, domandando una somma, parte in contanti e parte in consolidato, la quale è in valore di molto inferiore a quella che a tutt'oggi lo Stato avrebbe dovuto sborsare alla Santa Sede medesima anche solo in esecuzione dell'impegno assunto con la legge 13 maggio 1871;

Che lo Stato italiano, apprezzando i paterni sentimenti del Sommo Pontefice, ha creduto doveroso aderire alla richiesta del pagamento di detta somma;

Le due Alte Parti, rappresentate dai medesimi Plenipotenziari, hanno convenuto:

Art. 1. L'Italia si obbliga a versare, allo scambio delle ratifiche del Trattato, alla Santa Sede la somma di lire italiane 750.000.000 (settecento cinquanta milioni) ed a consegnare contemporaneamente alla medesima tanto Consolidato italiano 5 % al portatore (col cupone scadente al 30 giugno p. v.) del valore nominale di lire italiane 1.000.000.000 (un miliardo).

Art. 2. La Santa Sede dichiara di accettare quanto sopra a difinitiva sistemazione dei suoi rapporti finanziari con l'Italia in dipendenza degli avvenimenti del 1870.

Art. 3. Tutti gli atti da compiere per l'esecuzione del Trattato, della presente Convenzione e del Concordato, saranno esenti da ogni tributo.

Roma, undici febbraio millenovecentoventinove.

L. ✠ S. PIETRO Cardinale GASPARRI

L. ✠ S. BENITO MUSSOLINI

BIBLIOGRAFÍA

BERAZA, BLASIUS, S. I., Studiorum praefectus ac sacrae theologiae Professor in Collegio Maximo Oniensi. *Tractatus de Virtutibus Infusis* (XXVIII-814)-4.º-1929. Cursus Theologicus Oniensis. El Mensajero del Corazón de Jesús. Apartado 73, Bilbao.

Desde la restauración de los estudios teológicos en España creemos que no se ha publicado en ella un volumen que de propósito trate de las virtudes infusas. Este del R. P. Beraza abre el camino y podrá servir de guía y de modelo a los que después salgan a luz. Consta de tres partes: en la primera se explican las virtudes infusas tomadas de un modo general; en la segunda las teológicas: fe, esperanza y caridad; y en la tercera las morales y anejas a ellas. A muchedumbre de cuestiones dan lugar estas materias en las escuelas teológicas, y todas ellas las estudia el autor con particular cuidado; hasta discute el punto concerniente a si un hombre, sabedor por revelación de su desdicha eterna, puede hacer un acto de fe. Especial esmero pone en reseñar los sistemas heterodoxos y erróneos. Analiza y rebate el panteísmo hegeliano, el racionalismo filosófico, bíblico y teológico, el kantismo, idealismo absoluto, egoísmo metafísico, sentimentalismo, hermesianismo, gunteranismo y el modernismo.

Su norte y faro es Santo Tomás, a quien jamás pierde de vista. En las sentencias escolásticas, que las declara puntualmente sacándolas de sus propias y genuinas fuentes, se muestra ecléctico, aunque propende a las sustentadas por los Padres de la Compañía. Así, por ejemplo, sostiene que el acto de fe teológica puede subsistir con el de ciencia evidente sobre un objeto en el mismo entendimiento; que para creer con fe teológica basta la revelación privada; que el objeto formal de la esperanza teológica, en cuanto denota formalidad del deseo e intención hacia Dios, es el mismo Dios bien para nosotros; y que no se pide más sino que el hombre se constituya en hijo y amigo del Señor, para que la caridad comunique a las otras virtudes la razón del mérito.

En otras opiniones se inspira el autor en lo que estima más razonable; apuntaremos algunas. Hace resaltar la legítima intervención del afecto del pueblo cristiano en el aumento *secundum quid* o evolución del dogma, y en su confirmación alega un texto del P. Cano, que, sin duda, en la pluma de éste entrañaba una significación diversa. En la reñida controversia del modo de suponer o alcanzar el objeto formal en el acto de fe del misterio revelado, opina que, propia y verdaderamente, se afirma por sí la autoridad de Dios revelador. La facilidad que se experimenta por la repetición de actos sobrenaturales proviene, en su sentir, más probablemente del hábito natural engendrado por la dicha repetición. Con harta justicia rechaza la fantasía de Rousselot, aceptada por algunos teólogos, que exige la luz o hábito de fe para que pueda el hombre penetrar el enlace entre el motivo de la credibilidad y la verdad de lo reve-

lado. Piensa que muchos infieles son, en su manera de razonar, niños; y nada impide el afirmar que a su muerte les cabe la suerte que a éstos: el limbo.

En todas las teorías que abraza aparece el teólogo ponderado, prudente, remirado, que no se deja conducir por el brillo y fulgores de la novedad o dictados de la imaginación, sino por el peso y gravedad de las razones. Expone, además, la doctrina con mucho orden, enlace de unas materias con otras, copia de ideas y conceptos, y, sobre todo, con luminosa claridad; y en esta claridad se nos figura que estriba el mérito principal y como el distintivo de la obra. Puntos embrollados y espinosos como los concernientes al objeto virtualmente revelado, hechos dogmáticos, modo de suponer o alcanzar el objeto formal en el acto de fe, análisis de este acto, objeto formal de la esperanza y caridad, manera de ser de esta caridad, forma de las otras virtudes, los baña de luz vivísima y los convierte en diáfanos y transparentes. Aseméjase en ello el autor al Cardenal Mazzella, que sobresalía en esa dote, aunque tal vez, en ocasiones, el empeño de ser diáfanos les haga incurrir a entrambos en alguna difusión y nimiedad de divisiones y subdivisiones.

A este reparo pueden añadirse otros bien insignificantes. No acertamos a comprender la existencia de alguna nota, como la referente al modo del aumento intensivo de las virtudes, que debía ir en el texto, ni la causa de latinizar los apellidos de algunos teólogos españoles y no de otros: al P. Aragón se le llama Aragonius, a Cano Canus, a Granado Granadus, y en el número 534 se denomina Hurtadus al que en la bibliografía Hurtado. Y ya que mencionamos la bibliografía, advertiremos que se han escapado en ella ligeros deslices, corregibles en otra edición. Al P. Antonio Arbiol se le nombra Antonio Francisco, sin duda entendiendo equivocadamente el Franc. Hisp. del P. Hurter, que vale lo mismo que franciscanus hispanus. El título de su tratado no se reproduce con exactitud si nos atenemos a la edición de 1702; no sabemos si en la de 1725, que no hemos podido ver, lo habría retocado. Al P. Vicente Ferre se le atribuyen los *Tractatus theologici de Virtutibus*, Romae, 1689, en vez del *Tractatus de Virtutibus Theologicis et Vitiis eis oppositis*, Romae, MDCLXIX (1669). A Ferreras el *Disputatio theologica de Fide*, en lugar *De Fide Theologica. Disputationes Scholasticae juxta mentem et doctrinam theologorum saecularis Cleri*. El Polanco que se menciona en la p. 583 es el mismo Palancus o Palanco de la xxv. En fin, creemos que la obra adjudicada al P. Pedro de Tapia, O. P., *De Virtutibus et Vitiis in specie Pars Prior.....* no es sino el tomo 2 de *Catenae Moralis Secunda Pars*, que contiene dichos tratados.

Para acabar: este volumen merece sin regateos el dictado de excelente, y corre parejas con los anteriormente publicados, que han granjeado a su autor envidiable renombre de teólogo eminente.

A. Pérez Goyena

DYROFF, ADOLF; ELFES, ARTUR; FECKES, KARL; CREDT, JOSEPH; SCHNEIDER, ARTUR; SÖHNGEN, GOTTLIEB. *Probleme der Gotteserkenntnis*. (VIII-224)-4.°-1928. M. 8,70 en rústica y 10,50 encuadernado. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

La obra de que vamos a dar alguna idea merece toda nuestra atención por lo que representa. El prólogo nos explica su rara composición. Es el fruto de un breve curso filosófico de vacaciones celebrado a principios de octubre de 1926. Consta la obra de las seis lecciones, ampliadas, correspondientes a las seis jornadas del curso. Como éste fué iniciado por la *Academia de Alberto Magno*, *Instituto católico de Filosofía de Colonia*, la colección de las seis disertaciones va inserta en la serie de publicaciones del mismo Instituto formando el fasc. 3 del t. 2 de las mismas.

Será, pues, necesario mencionar los títulos de cada una de las disertaciones con el nombre de su autor, ya que el título general del trabajo nada determina. Son como siguen: *Las nuevas bases de la metafísica y el conocimiento de Dios*, por el Dr. Gottlieb Söhngen, Dozent a. d. Albertus-Magnus-Akademie, Köln. — *El principio de causalidad y el conocimiento de Dios*, por el Dr. Artur Schneider, o. Univ.-Professor, Köln. *La prueba ontológica de la existencia de Dios en el Escolasticismo*, por el Dr. Adolf Dyroff, Geh. Regierungsrat, o. Univ.-Professor, Bonn. — *La prueba de la existencia de Dios basada en el deseo innato de la felicidad*, por el Dr. Joseph Gredt O. S. B., Professor a. Collegium Anselmianum, Rom. — *La analogía en nuestro conocimiento de Dios, su importancia metafísica y religiosa*, por el Dr. Karl Feckes, Dozent a. d. Albertus-Magnus-Akademie, Köln. — *La ascensión gradual en el conocimiento de Dios*, por el doctor Artur Elfes C. Ss. R., Professor a. Studienkolleg, Geistingen. Toda la obra va dedicada por sus autores a su Eminencia el Exmo. Sr. Arzobispo de Colonia, Carlos José, Cardenal Schulte.

La impresión de conjunto que desde luego produce esta obra es de que será muy difícil dar de ella un pleno y acabado juicio, por la multitud de cuestiones incidentales que a cada paso se ven brotar en estas disertaciones, y que han tenido que resolverse en pocas palabras. Por esto, queriendo estribar más en el juicio de otros, que en el propio, rogamos a un antiguo y distinguido Profesor de Teología que se sirviese darnos su parecer acerca de tan varia producción; el cual, después de haberla empezado a estudiar, nos advirtió que dar un juicio de la misma había de ser obra de muchos días de trabajo.

No contamos esto al paciente lector para llamar la atención o sorprender en el no largo estudio que vamos a dar con toda la modestia que debemos, tratándose de una materia en que vienen a confluir toda la metafísica, la historia de la filosofía moderna y lo mejor de la apologética cristiana. Mas, en seguida, se nos ofrece la duda de la oportunidad de repetir demasiado ciertos nombres tratándose de la existencia de Dios, como quiera que es un hecho incontestable que para no pocas inteligencias la fuerza o valor de las pruebas consiste más en lo sugestivo de los mismos nombres, personificación del espíritu moderno, que en la evidencia de las mismas pruebas.

Esta dificultad, que sólo como tal proponemos, depende sin duda de un cuasi instinto de raza y de la costumbre, al ir en busca de la ciencia de Dios, de no dar gran importancia a la erudición acerca de los múltiples errores de los filósofos, concentran-

do todas las energías intelectuales en la consideración del valor intrínseco de las razones; y sucede que en estas disertaciones campea la tendencia contraria, dándose en ellas más lugar a la erudición que a la razón, desenvolviéndose sus variados temas más desde el punto de vista de afirmaciones históricas, que de exposición de la ciencia de Dios.

No podemos bajar a muchos de los pormenores que nos han interesado en la lectura de estas largas y macizas conferencias, en cada una de las cuales, para especificar algo, hay que hablar mucho. Por lo cual nos concretaremos a la con que honró la asamblea el Profesor de la Universidad de Bona, Dr. Dyroff.

La tendencia de su disertación, como lo indica su título, es histórica; mas con esta particularidad: que la historia le sirve para pronunciarse en favor del famoso argumento ontológico de la existencia de Dios.

Nos permitirá el lector que nos interesemos por la cuestión, declarando, según nuestro modesto modo de ver, dos cosas: Primera, que no queda bastante dilucidado, desde el punto de vista histórico, en el trabajo del Dr. Dyroff el debate existente entre los Escolásticos acerca del argumento Anselmiano; y segunda, que la causa del disentimiento existente entre los Escolásticos al admitirlo o rechazarlo, no es una razón intrínseca al mismo argumento, tal como parece (1) haberlo querido proponer San Anselmo, sino el mismo texto Anselmiano.

Pues, cuanto al punto de vista histórico, la disertación deja en el ánimo la impresión de algo incompleto, porque después de ella recuerda el lector la enorme preponderancia que en las escuelas de Filosofía y Teología escolásticas ha alcanzado la opinión que rechaza como falaz el argumento Anselmiano, hecho que no queda explicado por la historia tal como se presenta. Muy bien dice el Dr. Dyroff (p. 98), siguiendo a Daniels, que es falso que todos los grandes Escolásticos hayan rechazado el argumento de San Anselmo; mas muy bien pudo decir el P. Pesch después de citar el mismo pasaje de Daniels, a que se refiere el Dr. Dyroff, que los Escolásticos que escribieron después del Tridentino rechazan casi unánimemente dicho raciocinio, *uno alterove excepto ut Vázquez* (2).

El Dr. Dyroff, en su nota 21, citando a Vázquez por el extracto de sus obras, intitulado *Disputationes Metaphysicae*, nota con un signo de exclamación que Vázquez halle fácil el argumento tomado del orden del Universo *(und zwar so leicht* (!) escribe). El sentir propio de Vázquez en este punto se halla en su t. 1, disp. 19, c. 3, n. 12, que

---

(1) Parece, decimos, porque tanto por la autoridad de muchos Teólogos que estudiaron la cuestión, como por lo que diremos, se verá que se puede muy prudentemente dudar de la intención, blanco u objeto del argumento del *Proslogion*.

(2) V. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, t. 2, n. 33. Y aun es de saber, que en el lugar citado por Pesch, Vázquez, contra su costumbre de ampliar el debate en semejantes discusiones de argumentos, propone escueto el silogismo a que se reduciría toda la prueba de la existencia de Dios según el *Proslogion*, llamándola aguda demostración. Pero en seguida deja el ánimo del lector algo perplejo sobre lo que piensa de semejante raciocinio, concluyendo su párrafo que empezaba, «Tertia demonstratio satis acuta», de esta manera: «Ceterum in re apud gentes etiam barbaras adeo nota adversus Atheos, qui lumen rationis videntur amisisse, hae rationes sufficiant. Ut enim dixit Aristot. 1 Topic. cap. 9, circa finem non omne problema disputandum est, sed quod indiget ratione aliqua et examine, est enim aliud (aliquid ?) quod in dubium revocare paena dignum est, quale est, inquit Arist. an aporteat Deum honorare.»

dice: «Secundo cognoscimus Deum non ex aliorum auctoritate, sed quia visa hac rerum universitate absque ulla alia laboriosa ratiocinatione statim apparet Deum esse, si non evidenter, saltem summa probabilitate.» Y después de una breve explicación concluye: «Haec autem Dei notitia non caret omni ratiocinatione, sed adeo facili consequentia colligitur, ut quasi naturaliter indita videatur.» Todo lo cual no parece que haya de causar a nadie maravilla para que se note con aquel signo (!) con que lo glosó el Profesor de Bona.

Pero volviendo al tema principal, no nos parece tan exacto hacer figurar igualmente, como prueba del valor del argumento, a todos los autores que presentó Daniels como benévolos para el mismo; pues hay muchas razones de sospechar que algunos lo cambian sustancialmente, como parece hacer San Buenaventura, que figura entre los defensores (1).

También está excesivamente resumido el sentir en este punto de los que en diferentes grados son deudores a Santo Tomás de su fallo contra el argumento, y apenas se puede deducir de la disertación cuál es el juicio de éstos y su refutación del argumento. ¿Por qué no explicar la tendencia o razón de los que lo rechazan al modo de Cayetano, que es la más caracterizada, y en la cual coinciden tantísimos ingenios, con muchísima mayor homogeneidad, unión y fuerza que en la defensa los que lo defienden? (2).

Laméntase el ilustrado Profesor de Bona (p. 103) de que hasta el presente no exista una obra como la de Daniels, que nos ponga al corriente del modo de ver del Escolasticismo a partir de fines de la Edad Media, hasta el terminar del siglo XVIII, acerca del famoso argumento (3).

---

(1) En un estudio positivo de las opiniones que han existido o existen acerca del valor del argumento de San Anselmo, sería muy digno de atenderse el Escolio de los eruditos editores de las obras de San Buenaventura añadido a la cuestión en que el Santo discute sobre el mismo punto del argumento (*Opera omnia*. Quaracchi, 1882, t. 1, pp. 155-156). En él se resume así la materia: «De valore huius argumenti disputatur. In favorem ipsius citantur Aegidius R.... et Dyonis. Chart..., Fortasse etiam hi duo vix discedunt a sententia communi Scholasticorum, qui efficaciam argumenti restringunt ad eos, qui iam propriam Dei rationem ut primi et necessarii entis habent et admittunt.» Recuérdese, para entender el valor de este testimonio, que en estos Escolios campea una rica erudición acerca de todos los antiguos Escolásticos. Y por lo que toca a San Buenaventura, después de algunas razones se concluye: «Patet ergo, S. Bonaventuram non declinasse a via communi dicendo, intellectum nostrum non deficere quoad quaestionem, si Deus est..... Quod si Seraphicus argumentum notum Anselmi approbare videtur, observandum est, eum loqui vel de divino esse in se, vel de eo intellectu, qui Deum sub ratione propria iam cognoscit.» Por lo demás, un análisis directo del sentir de San Buenaventura no parece aquí necesario.

(2) Por no caer en el mismo defecto en que reparamos, recordaremos con un ejemplo lo que sienten los graves autores a que aludimos, a quienes el amor y respeto a San Anselmo no sojuzgaron para que rindiesen su mente a una problemática razón. Será éste el del Cardenal Toledo, que escribía sus comentarios a Santo Tomás muy por su cuenta y razón después que lo había hecho el Cardenal Cayetano. Entre otras explicaciones en contra del argumento, da ésta (In S. Theol. Enarratio, q. 2, a. 1): «Nota 2, posse fieri tres consequentias, quarum duae priores bonae sunt, ultima mala est. Prima est: hoc aprehenditur tanquam id, quo nihil maius excogitari potest: ergo hoc aprehenditur exsistere. Secunda est: hoc est, quo nihil maius excogitari potest: ergo hoc exsistit. Tertia est pessima: hoc apprehenditur maius, quam excogitari quod (quid ?) possit: ergo exsistit. Non valet quia argumentamur ab exsistentia cognita ad eam quae est in re..... ut si diceres: Petrus currit, significat Petrum currere: ergo Petrus currit vere».

(3) Advierte en seguida en nota el mismo distinguido autor que nada ha encontrado sobre la materia en una obra de Aguirre. Suponemos que se referirá a la *Theologia S. Anselmi* en tres tomos del

Alimentamos alguna duda sobre que sea tanta la importancia de la materia que requiera una obra aparte. Fuera de que la incertidumbre, de que luego hablaremos, sobre la mente de Anselmo en su discurso la complicaría extraordinariamente.

Entre tanto, acaso las indicaciones más interesantes que podrían añadirse a lo más sabido acerca de sus defensores, ya han sido reunidas en la obra del P. Urráburu (*Institutiones Philosophicae*, t. 7, Valladolid, 1899, pp. 60-63), de donde parece desprenderse que dicho argumento habrá sido defendido alguna vez en el Colegio Romano, y esto en el sentido más difícil que puede atribuírsele. Recordemos, empero, que dicho P. Urráburu, tan erudito en cuestiones escolásticas como demuestra su obra, a pesar de los muchos autores que cita en favor del argumento, sostiene lo que creemos históricamente verdadero, es a saber, que, *Scholastici ac Theologi cum S. Thoma* (Cont. Gent., l. 1, c. 11; 1 p., q. 2, a. 1 ad 2; de Verit., q. 10, a. 12, in c. et ad 2.) ***communissime videntur reiecisse argumentationem S. Anselmi.***

Por ventura, como representante de los Escolásticos modernos, que de alguna manera sostienen el argumento de San Anselmo, hubiera estado más en su punto, que otros autores que figuran en la disertación, el P. Piccirelli, de quien con verdad podemos decir que rompió muchas lanzas en pro de esta causa, ya que abogó por ella escribiendo en latín, en italiano, en castellano y en francés (1). Muy suya es la idea de que Santo Tomás no contradice el argumento; y de tal manera lo expone, que pierde hasta las apariencias de aquel desgraciado tránsito del orden ideal al real, que parece afear la por tantos otros aspectos insigne obra del *Proslogion*.

* * *

Mas dejando ya a un lado los datos históricos acerca del problema en cuestión, pasemos a exponer la causa intrínseca del disentimiento existente entre los Escolásticos.

La opinión del distinguido autor de *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, en pro de la argumentación discutida, se encuentra sobre todo en el § V de la disertación (2). En ella se ve que la defensa radica en que San Anselmo supone que es una

---

Cardenal Benedictino José Sáenz de Aguirre (Salamanca, 1679, 1681, 1683). Hay en ella cosa útil para semejante historia con la opinión del mismo sabio purpurado en el t. 1, *Tract. 1, disp.* 6 que en la edición romana, 1688, abarca pp. 133-152.

(1) V. *Variorum operum minorum Collectanea* (Neapoli, 1914). 1. *De mente S. Anselmi in Proslogio, ac praesertim*, cc. 2 et 3. *Dissertatio.* — 2. *L'Argument de Saint Anselme.* — 3. *El argumento de San Anselmo.* — 4. *L'Argomento di S. Anselmo. Risposta alla «Civiltà Cattolica»*. No entraremos en comparaciones entre la opinión del Dr. Dyroff y la del P. Piccirelli, mas suponemos que los eruditos en la materia verán más de un punto de contacto entre ambas opiniones.

(2) Para que se vea el porqué de las indicaciones que nos vamos a permitir, copiaremos aquí lo más fundamental del raciocinio del Dr. Dyroff. Dice así (pp. 106-107): «Meines Erachtens hängt bei dem «ontologischen Beweise» Anselms alles von zwei Punkten ab, 1. davon, obwir Gott denken müssen, 2. davon, ob das exsistere eine perfectio essendi ist. Wer sich auf den Standpunkt stellt, dass die verschiedenen Vollkommenheiten in der Welt ein letztes Allenvollkommenstes vorauszusetzen nötigen, wie Anselm im Monologium angenommen, oder wer sonst aus der Erfahrung a posteriori einen zwingenden Schluss auf die Notwendigkeit zieht, einen Gott vorauszusetzen, der wird, falls er den zweiten Satz mit Anselm und Descartes teilt, den ontologischen Beweis der beiden für sichez halten müssen.» La igualdad entre el

necesidad lógica el pensar en Dios, o, como dice el Santo, en el ser *quo maius cogitari non potest.*

Mas puesto tal apoyo, apenas se hallará Escolástico que rechace el argumento en cuanto explicación de lo divino o necesario en el mismo Dios.

Por nuesta parte, gustosos reconocemos que hay buen fundamento en el mismo *Proslogion* para hacer la hipótesis de que con este supuesto o en este sentido viene enfocado el argumento de San Anselmo. La razón es que el Santo parece buscar ahí una síntesis de todo lo que conoce y puede conocer acerca de Dios, en la cual no será una gran falta que no se halle una prueba extrínseca al mismo Ser absoluto de su mera existencia, que ya viene supuesta con el deseo de su plena posesión intelectual.

El desiderátum del Santo sería en tal supuesto una palabra mental, un *verbum mentis* más subido y propio de un espíritu que comtempla la divinidad después de haberla conocido de diversas maneras y como por partes más imperfectamente. A la verdad, el gran Anselmo no da en este único argumento por desaprovechada y perdida su labor del *Monologium*, aquella su meditación profunda, digna de eterna memoria. Mas podrá decirse que el tránsito del *Monologium* al *Proslogium* es el paso de la meditación a la contemplación. Lo que se ha meditado permanece de una manera indefinible en el entendimiento, pero no se van repitiendo por sus pasos contados los discursos hechos, sino que se posee la ciencia adquirida con los mismos, que podrá de nuevo desarrollarse repitiéndolos; pero será mucho más gustoso descansar en la verdad ya conquistada, que volver penosamente a recorrer todo el camino andado para llegar a ella.

Semejante manera de descansar en lo divino, muy concebible aun desde el punto de vista de la razón humana y modo natural de su acción, es mucho más inteligible desde el momento que pasamos a considerar los actos de nuestra fe, la cual, no siendo discursiva, lleva como por la mano al descanso de nuestra inteligencia en Dios. Mas fijo en Él nuestro entendimiento todavía por su natural constitución racional, y movido de divinas ilustraciones, puede de nuevo prender su vuelo por las regiones de infinita luz y verdad, que es el mismo Dios.

A nadie que esté un tantico familiarizado con la lectura del gran sabio, que fué San Anselmo, choca que se afirme que en definitiva por ahí andaba su ideal en el *Proslogion*, obra que de ninguna manera se puede reducir a la simple refutación del ateo; el cual, desde aquellas alturas de la divina contemplación, apenas parece perceptible (1).

---

argumento de San Anselmo y el conocido de Descartes va siempre supuesta en la argumentación de nuestro autor.

(1) Eso probable, que venimos diciendo, que nos parece no muy lejano del pensamiento del doctor Dyroff, aunque no sea una repetición de su dicho, nos induce, empero, a disentir de él cuando da a entender que Descartes repitió el mismo argumento de San Anselmo (p. 85, y en otros pasajes). Descartes, con su ingenio matemático, y con la finalidad concreta y evidente de su argumentación en las pruebas de la existencia de Dios contra el ateísmo, y no para la contemplación de la divinidad, no pudo presuponer ni explícita, ni implícitamente, ni por la fe, ni por la razón probada la existencia de Dios. En Descartes esto fuera un círculo vicioso imperdonable. En San Anselmo era una cosa casi inocua, dado el fin práctico de mayor conocimiento divino que buscaba; aunque es de lamentar que no acabe de desprenderse con toda evidencia de sus palabras qué era lo que ante todo buscaba.

Que San Anselmo de hecho implícitamente suponga la existencia de lo divino en el punto de arranque de su argumentación, hay indicios en su escrito que hasta cierto punto inducen a creerlo. Nos mueve para que consideremos esta hipótesis no desprovista de toda probabilidad, ver que en el mismo momento que con más fuerza se concentra en su razón, echa una ojeada a las cosas creadas, comparándolas con su Creador.

¿Qué dicen si no estas palabras con que cierra su argumentación (c. 3)?: «Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore: quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse» Los nombres y comparación ahí entablada de *creatura* y *Creador* serían impertinentes si no hubiese una suposición implícita de un argumento distinto del puramente ontológico para probar la existencia de Dios por el conocimiento de la creación; y el mismo reconocer la posibilidad del no ser en las demás cosas, hace pensar en un argumento del todo distinto del ontológico.

Más aún: en seguida, después de las palabras citadas, concluye: «Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse.» Y esto pertenece a la conclusión y a la lógica de su famoso argumento, cuando sin embargo presupone la premisa, «Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse», verdad derivada del conocimiento experimental (1).

Pero distamos mucho de tener por cierto que se deba interpretar el c. 2 del *Proslogion* por eso que acabamos de recordar del c. 3. Lo único para que sirve el recuerdo es para probar que si San Anselmo prescindía un poco de que su argumento demostrase o no la existencia del ser divino, esto del c. 3 va muy bien. Mas en el caso contrario, esto mismo será un grave indicio de que ni el mismo Santo Doctor podía descansar en lo ontológico del argumento que acababa de dar en el c. 2 y volvía involuntariamente (2) los ojos hacia indicios, mejores que un puro concepto abstracto, de que Dios en realidad existe. Queremos decir, que al volver con la mente sobre lo que acababa de escribir en el c. 2, llamando sobre lo mismo la atención en el c. 3, no insistía para descansar en ello, en lo mismo que según el c. 2 constituía la trama del argumento, sino en cosas extrañas a la fuerza de éste, que dirán siempre muy poco en pro de la eficacia del mismo.

En efecto: para la claridad y fuerza lógica de un argumento que se apoya sólo en

---

(1) Este mismo acompañamiento que encontramos en el escrito de San Anselmo, al lado mismo, por no decir en las entrañas del argumento ontológico de reflexiones sobre lo creado y relativo, nos obliga a no pasar en silencio que el conocimiento que de Dios supone San Anselmo no va tan desprovisto de elementos relativos como a veces se supone, por ejemplo, en estas palabras de la p. 85: «Platon vergleicht überall erst, ehe er auf das Absolute schliesst. So auch Augustinus, so noch Anselm im Monologium.» Donde se puede advertir que la dependencia del argumento con respecto a alguna idea de lo criado, sobre todo habría que afirmarla en la opinión del docto Profesor de Bona, que hasta cierto punto ahora hacíamos nuestra.

(2) La fuerza de la reflexión que hacemos se comprenderá mejor si se tiene ante los ojos que San Anselmo buscaba en el *Proslogion* y creía haber hallado un argumento independiente de todo otro considerando.

el concepto de un ser absoluto, *quo nihil maius cogitari possit*, es impertinente y aun nocivo el añadir afirmando: *Et quidem quidquid est aliud, praeter solum te, potest cogitari non esse.* Porque ¿no es, por ventura, la junta de esta última afirmación con el pensamiento sobre la existencia de Dios, la mismísima ascensión de lo relativo a lo absoluto, de lo creado a lo increado, tal como se hace en las pruebas metafísicas *a posteriori* de la existencia de Dios?

La misma dificultad en los dos sentidos, tanto si se admite el pro como el contra; y tan eficaz contra varias afirmaciones del Dr. Dyroff, como para dejarnos perplejos acerca de la finalidad de San Anselmo al proponer su argumento, encontramos en el libro *Apologético del Proslogion*, escrito por Anselmo, *Contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*. Esta dificultad se siente, sobre todo, al leer atentamente y comparar el c. 8 con el 9 de este otro opúsculo, con sólo la diferencia que primero viene lo que se parece al c. 3 del *Proslogion*, y después lo del c. 2 del mismo.

Porque el c. 8 del Apológetico simplemente prueba la mayor del argumento ontológico, cuando si es en verdad ontológico no debe probarse, sino tan sólo concebir con el entendimiento el ser, *quo maius cogitari nequit*. Y que San Anselmo quiera ahí probar la objetividad del mismo concepto, ultra la mera existencia del mismo concepto, se prueba con estas expresiones del Santo Doctor: «Est igitur unde possit coniici, quo maius cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit; si negat, quo maius cogitari non valet, ex aliis rebus coniici posse. At si quis Catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei», etc. (*Rom.*, 1, 20).

Por cierto que estas frases en todo caso quitan mucho a lo absoluto que en un argumento propiamente ontológico debería tener la concepción del ser, *quo maius cogitari nequit*. Que si el concepto de este ser se obtiene subiendo del conocimiento del bien finito al del bien infinito, como en ese c. 8 parece, por semejante camino primero llegará el filósofo a formarse la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, que a idear el argumento ontológico; y por tanto será inútil para probar dicha existencia el argumento Anselmiano, y consiguientemente pudo el Santo no pretender probar esto con su argumento.

Pero el c. 9 nos desengaña, y complica, a lo que creemos, para siempre el debate, reduciendo la mayor del raciocinio a una desnuda afirmación, que no sabe de antemano el que la enuncia si es verdadera, falsa o aun absurda; porque empieza de esta manera: «Sed etsi verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari; non tamen falsum esset quo maius cogitari nequit *cogitari posse et intelligi*.» Evidentemente este último pensar *(cogitari posse et intelligi)* no es nada de razón y entendimiento, que al afirmar una cosa sabe bien que no dice un absurdo; sino que será un mero pensar imaginando, construcción fantástica hecha a nuestro talante, o a gusto de nuestro interlocutor.

Mas si alguno defiende que quiere decir acto de razón y afirmación de lo que se entiende, entonces volvemos a las conclusiones del c. 8, y nos quedamos sin argumento ontológico, porque llega tarde para probar la existencia de Dios, pues la hemos ya probado al afirmar la mayor del silogismo.

Pero no; San Anselmo habla para el caso en que el ser, *quo maius cogitari nequit*, sólo se imagine con un juego de palabras; pues escribe: *Procul dubio quod auditur, cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius*

cogitari nequit. Con semejante pensar aun lo absurdo pensamos; y así queda por probar que no es un absurdo esto que nos han hecho pensar con la definición que nos han dado de la palabra Dios, que podrá ser sólo verbal.

Por esta causa el argumento ontológico tiene poca importancia ante la tesis cristiana y de razón natural de la existencia del Ser supremo. Lo que importa subrayar bien en tratando de este punto es que Kant fué víctima de un error colosal, cuando presumió saber que todos los argumentos con que se prueba la existencia de Dios se confunden con el argumento ontológico, que por lo visto no pasa de ser una falacia.

Todo lo cual va dicho, como se desprende bien del contexto, sin sombra de desprecio por la disertación llena de interés del Dr. Dyroff, ni mucho menos por la figura elevadísima del gran San Anselmo. Antes en todo el escrito del Profesor de Bona, que nos ha sugerido esta nota, nos es muy simpático el entusiasmo que rebosa por doquier por la gloria del Santo Doctor, que fué honra y prez del episcopado católico y de la vida monástica, y uno de los más fecundos y vigorosos iniciadores de la Filosofía y Teología Escolástica.

LUIS TEIXIDOR

GRANDMAISON, LÉONCE DE, S. I. *Jésus Christ: sa personne, son message, ses preuves*. Dos vols. (XXXVIII-412-667)-4.°-1928. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue de Rennes, 117, Paris.

Con ánimo más de discípulo que de censor, con el afán que nos inspiraba el altísimo interés de la obra magistral, hemos leído seguidamente el libro del P. Grandmaison. Difícil será comunicar a los lectores la profunda impresión que su lectura nos ha causado; intentaremos a lo menos formular sencillamente el juicio que nos hemos formado de su mérito excepcional.

Precede a la obra una larga introducción del P. J. Lebreton, quien, con singular maestría e igual cariño, nos introduce discretamente en el alma del autor y nos permite asistir a la lenta preparación de su gran obra. Con esta introducción, que es a la vez biografía y bibliografía, consigue el P. Lebreton el objeto que se propuso al escribirla: disponer al lector para «sentir mejor la plenitud y la madurez del libro» (p. VIII).

La obra misma consta de seis libros, distribuidos y titulados del modo siguiente: I. *Fuentes de la historia de Jesús*. II. *El Medio evangélico*. III. *Jesús: el Mensaje*. IV. *La persona de Jesús*. V. *Las obras de Cristo*. VI. *La religión de Jesús*. Mas ni estos títulos principales, ni siquiera los subtítulos que, tanto en el decurso de la obra, como en los índices finales, los explican minuciosamente, dan suficiente idea, no ya del contenido de la obra, pero ni siquiera de su estructura orgánica. Como que no son partes homogéneas de un todo uniforme, sino miembros variados de un organismo viviente. Intentaremos presentar, con la mayor claridad que alcancemos, la estructura lógica del plan y la sabia gradación con que se van sucediendo los libros.

Los dos primeros libros son preliminares. El primero nos da los preliminares documentales: las fuentes de la historia de Jesús: las fuentes no cristianas, así judías como paganas, y las fuentes cristianas, tanto las no canónicas como las canónicas.

Es notable la amplitud con que estudia el autor, sobre todo, los Evangelios, como fuente principal de la historia de Jesús. El segundo libro contiene los preliminares históricos: el Medio evangélico, así el político y social, como el intelectual y religioso. Estos dos libros son, en cierta manera, preparación extrínseca o remota de la tesis.

El libro tercero es ya una preparación intrínseca e inmediata de la tesis y de su demostración. De los dos elementos de que consta el título, el primero, «Jesús», es más general, y encabeza, no tanto este libro, cuanto los cuatro siguientes, que forman el núcleo de la obra. El título propio de este libro se halla en su segunda parte, «El Mensaje». Este Mensaje de Jesús es su enseñanza, por así decir, impersonal, sobre Dios. En dos capítulos estudia el autor la economía y el contenido de este Mensaje divino. La economía es la sobria y prudente discreción con que procede Jesús en la presentación de su Mensaje: discreción que con frecuencia le obliga a recurrir al género parabólico. En su contenido se ponen de relieve sus tres rasgos más característicos: la paternidad de Dios, que con su paternal providencia gobierna a sus hijos hasta llevarlos a la vida eterna, el Reino de Dios y el gran mandamiento del amor.

La tesis del autor es eminentemente «personal»; el testimonio que de su persona da Jesús es verdadero: Jesús es el que dice ser. Ni de este testimonio ni de las pruebas que lo acreditan ha dicho nada hasta aquí el P. Grandmaison. Sin embargo, el Mensaje impersonal de Jesús, tanto por su economía como por su contenido, dispone ya favorablemente al lector a admitir el testimonio que sobre sí va a dar Jesús.

Los libros cuarto y quinto, los más esenciales de la obra, contienen, respectivamente, la tesis y su demostración: esto es, el testimonio que de sí ha dado Jesús y la verdad de este testimonio.

El cuarto, titulado «La persona de Jesús», presenta en tres capítulos lo que en términos de la escuela podríamos denominar la exposición de la tesis, el estado de la cuestión y las sentencias o diferentes soluciones que se han dado al problema. El capítulo primero presenta lo que podríamos llamar el sujeto de la proposición: el testimonio que de sí da Jesús. La progresiva manifestación de este testimonio da lugar a una sutil gradación, en la cual Jesús, al presentarse como Señor de la Nueva Ley, se afirma, se revela, se declara, se explica. El segundo capítulo, explícitamente, no es sino el planteamiento del problema que sugiere la persona de Jesús. Los datos que nos ofrece el problema son: la religión vivida por Jesús, la conversación con sus hermanos, su vida íntima. Como datos, nada más, nos los presenta el P. Grandmaison; con todo, la sencilla exposición de estos datos entraña ya la solución del problema. Prudentemente, sin embargo, para ceñirse más estrictamente a la apologética tradicional, separa esta demostración intrínseca de la tesis, a pesar de que para ciertos espíritus elevados es acaso la más eficaz, o por lo menos la que más honda impresión produce. En el capítulo tercero, titulado «La solución y las soluciones», a las soluciones que del problema han dado los que han visto a Cristo desde fuera, paganos, judíos y musulmanes, y a las soluciones que ha producido la crisis de la fe dentro del cristianismo, se opone la solución genuinamente cristiana, que el autor formula hermosamente «El Misterio de Cristo».

El libro quinto expone, finalmente, la demostración de la tesis. Tras un capítulo preliminar, «Introducción al estudio de los milagros evangélicos», en los dos capítulos siguientes demuestra el autor la verdad del testimonio de Jesús por las profecías que

de sí y de su obra hizo y por los milagros que realizó. El cuarto y último capítulo desenvuelve ampliamente el gran argumento de la resurrección de Jesús. Si hasta aquí el P. Grandmaison, con un exceso de imparcialidad, ha sido parco en afirmar, en este libro compensa con creces los miramientos de los libros anteriores. Es un libro verdaderamente triunfal, en que, pulverizados los reiterados ensayos de explicaciones naturalistas, se impone a todo espíritu leal la verdad y la evidencia de las profecías y de los milagros y, consiguientemente, del testimonio de Jesús.

El último libro, «La religión de Jesús», es una espléndida confirmación tomada de la historia del cristianismo. Consta de dos capítulos. El primero, cuyo título es «Establecimiento de la religión de Jesús», estudia sucesivamente el Misterio cristiano y los misterios paganos: refutación aplastante del sistema sincretista; los orígenes de la religión cristiana; la religión de Jesús a mediados del siglo I, y el cristianismo a fines de la generación apostólica. Es uno de los capítulos más interesantes de la obra. El segundo, «Testigos de Jesús en la historia»: en la Antigüedad, en la Edad Media, en los tiempos modernos, es una exhibición luminosa de los espíritus más nobles y atrayentes, que, no contentos con dar testimonio de Jesucristo, le han consagrado incondicionalmente su pensamiento, su vida, su admiración, su amor. Es una verdadera «lluvia de rosas», que al par que subyuga la inteligencia, dulcemente solaza y halaga el corazón. El amor, mejor dicho, la pasión que por Jesucristo han sentido San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Bernardo, Santa Teresa de Jesús, invade y avasalla a todo lector que no tenga por corazón una piedra.

La última solución del problema es la que en la conclusión, apelando juntamente a la razón, al sentimiento y a la conciencia de todo hombre leal, formula el P. Grandmaison, diciendo que «Jesús es el que dice ser».

Con la sencilla exposición de tan grandiosa obra podríamos dar por terminada nuestra reseña. Ella misma da testimonio de sí, y su testimonio es verdadero. Sería, con todo, defraudar la expectación de muchos lectores si no señaláramos más particularmente sus méritos principales. Brevemente, con todo.

La plenitud y la madurez, que prometía el P. Lebreton, son los dos méritos más salientes de la obra. La plenitud se muestra, no precisamente en la extensión material, ni solamente en la amplitud con que se tratan las cuestiones o en la vastísima erudición que por todas partes despunta, sino más bien en la densidad doctrinal, en la riqueza de variadas y oportunas observaciones, que a cada paso descubren nuevos puntos de vista, y más aún en la hondura y penetración del pensamiento, que llega al fondo mismo de las cosas. A la plenitud responde la madurez: que es sensatez en la crítica, tino en la exégesis, solidez en el juicio, vigor en el raciocinio, y, sobre todo, ortodoxia irreprochable y serena, tan abierta a todo legítimo progreso de la ciencia como intransigentemente cerrada a las fascinaciones del error.

Estas dos cualidades quedan maravillosamente realzadas por un arte, tan sobrio y natural, como exquisito. Precisión diáfana en el lenguaje, tersura matizada con ciertos toques de modernidad, sabia economía en la exposición, moderación en el tono: son otras tantas dotes del estilo del P. Grandmaison, que avaloran su obra y contribuyen al interés y agrado de su lectura.

Nada hasta aquí hemos dicho de las numerosas notas distribuídas por todo el decurso de la obra. Son, cada una en su género, tratadítos completos del punto par-

ticular que desarrollan. Su variedad, que alcanza a casi todos los ramos del saber humano, muestra los vastísimos conocimientos, y no superficiales, del autor. Son, además, altamente interesantes y de actualidad. Citaremos solamente los títulos de algunas que más nos han llamado la atención: «Ritmo oral», «San Ireneo y la fecha de los Evangelios», «Apolonio de Tiana», «Escuela escatológica», «La fe que sana», «Dioses muertos y resucitados». Y en cada una de ellas se da al lector la literatura más nueva y selecta. La nitidez y escrupuloso esmero en la presentación no han echado menos la intervención personal del autor, sustituída, acaso ventajosamente, por las expertas manos del P. J. Huby.

A semejante obra, de tan alto valor científico y literario, ¿será desmedido atrevimiento señalarle algunos reparos? La humilde condescendencia, propia de espíritus elevados, con que el buen P. Grandmaison acogió las observaciones que, hace nueve años, hicimos sobre el artículo *Jésus Christ*, primer ensayo o esbozo de la presente obra, y que él se dignó tomar en consideración para su redacción definitiva, nos da alientos para indicar sencillamente algunas que nos parecen deficiencias, y que, a nuestro juicio, desdicen algo del mérito extraordinario de la obra.

Ante todo, nos ha llamado la atención una laguna, tanto más reparable cuanto es mayor la variedad de puntos que se tocan en la obra. Nos referimos a la ausencia completa de lo que se llama el argumento mesiánico. La tesis de la obra es la verdad del testimonio que de sí dió Jesucristo. Ahora bien, para probar esta verdad apeló el mismo Jesucristo, y con él los Evangelistas y los Apóstoles, no sólo a los milagros y a las propias profecías, sino también, tanto como a los milagros, y más que a las propias profecías, a los vaticinios mesiánicos del Antiguo Testamento. Parece, por tanto, que semejante argumento mesiánico no debía faltar en la demostración del P. Grandmaison.

Hemos de confesar, si hemos de hablar lealmente, que nos ha causado displicencia ver la facilidad con que el autor ha hecho suya la hipótesis patrocinada por el Padre Lagrange, conforme a la cual los capítulos 5 y 6 del Cuarto Evangelio ocupan ahora un lugar inversamente opuesto al que tuvieron primitivamente en el original. Si hubiera alguna razón poderosa que contrapesase la autoridad unánime de todos los códices, que explicase satisfactoriamente el engaño de todos los Padres e intérpretes antiguos y modernos..... (I, 155, not. 3). Tampoco podemos aprobar que el autor no reconozca como obra auténtica de San Juan el maravilloso pasaje de la mujer adúltera (I, 155; II, 128-129), a pesar de las dificultades que ofrece la autenticidad. Ni siquiera podemos admitir como probable el «duplicado» del dicho de Jesús sobre Jonás (II, 437). Sea lo que fuere de otros casos, siempre que un mismo dicho o sentencia del Salvador se halla repetido en *un mismo* Evangelista en diferente contexto, hay que reconocer resueltamente que semejante dicho lo dijo Jesús repetidas veces.

A otro género pertenece la distracción del autor en confundir a Santiago el Menor con el Mayor (II, 32). La belleza del paralelo le sedujo. Distracción parece también, si ya no es errata de imprenta, el decir que San Esteban estaba «lleno de fe del Espíritu Santo» (II, 573), en vez de «lleno de fe y del Espíritu Santo» (Act. 6,5).

Más ¿qué son esos lunarcillos en medio de tanta luz? Por lo menos el haberlos notado acreditará que la veneración del autor y la admiración de su obra no nos han cegado hasta el punto de no reparar en las deficiencias, que nunca suelen faltar en

las obras humanas. Esperamos y auguramos que la que acabamos ahora de examinar producirá el fruto de fe en Jesucristo y de amor a Jesucristo, que al escribirla se propuso el docto y santo P. Grandmaison.

José M. Bover

Duhr, Bernard, S. J. *Geschichte der Jesuiten in den Laendern deutscher Zunge. Schlussband (4. Band. 2 Teile). Regensburg (Manz), 1928.* I Teil (XII-516 p.), en rústica, 26 marcos; encuadernado, 30 marcos. — II. Teil (VI-608 p.), en rústica, 34 marcos; encuadernado, 39 marcos.

Con este cuarto tomo corona gloriosamente el *P. Duhr* la Historia de la *antigua* Compañía de Jesús en la Asistencia de Alemania. Gracias a su laboriosidad, cotidiana y organizada, ha sabido juntar en su retiro de Kaulbachstrasse de Munich, y aprovechando el ocaso de su fecunda existencia, una intensa labor caritativa en favor de los niños pobres de la postguerra, con el acarreo diario y paciente catalogación de los materiales históricos para su obra. Podría haber sido el relato final de ésta más rico en evocaciones sintéticas y cuadros coloristas, pero se desliza siempre caudaloso, detallado, exacto, multiforme en los aspectos variadísimos de la vida que ilumina, crítico y aun, a veces, un si es no es cáustico en los juicios que emite.

En el presente tomo, dedicado al siglo XVIII, hay una circunstancia que aumenta el interés de la narración: en Alemania, al revés de Francia, Portugal, España e Italia, la Compañía sigue su vida normal *hasta el día mismo de la Extinción*. La observancia regular y la labor apostólica continúan por sus cauces normales, lo mismo que en los siglos XVI y XVII, sin que los defectos que con inflexible objetividad saca el autor a la luz del día (véase, por ejemplo, 2.ª parte, pp. 483-487, las demasías en comida y bebida) hagan cambiar esa impresión de conjunto. Mejor que en discursos apologéticos, se ve así, en la pulsación de la vida ordinaria, cómo la Extinción fué un golpe violento asestado de fuera, no el término obligado de un proceso de descomposición interna.

Una segunda circunstancia que despierta en el historiador el deseo de conocer a fondo el desarrollo y actividad de los jesuítas alemanes en el siglo XVIII, es *lo mucho que dentro de la Compañía universal de entonces significó en número y actividad su Asistencia*. Baste decir que de los 20.000 miembros con que en 1717 contaba la Orden, pertenecían 3.390 a la Asistencia de Italia, 1.379 a la de Portugal, 4.419 a la de España, 3.286 a la de Francia, y 7.387 a la de Alemania, aunque es cierto que esta última comprendió también, hasta 1755, a Polonia y Lituania (1.ª parte, p. 3). El auge estadístico a lo largo del siglo XVIII marca nuevos aumentos, que permiten a los alemanes tener en misiones de infieles (entonces se decía en «Indias») varios centenares de misioneros.

Merece especial memoria, principalmente tratándose de lectores españoles, esta parte de la *actividad apostólica* de la Asistencia tudesca. Sólo el celo más puro de la salvación de las almas era capaz de impulsar a tantos como instantemente pidieron y consiguieron pasar a las Indias, es decir, a unas misiones en las que era preciso, no sólo estudiar lenguas indígenas y acomodarse, como en toda misión, al modo de ser y

a las privaciones de los catecúmenos, sino acoplarse a una nacionalidad extraña, plegándose a una cultura y a una administración tan poco germanas como la del gobierno y leyes de Indias. Este gran sacrificio de los jesuítas alemanes, a que el P. Astráin aludió varias veces y que en Alemania mismo había estudiado ya el P. Huonder, se revela en las páginas de Duhr con nuevos y ricos datos (2.ª parte, pp. 503 ss.), los cuales habrá por fuerza de consultar quien desee estudiar la Historia de las misiones y aun la de la cultura en América.

Las páginas de Duhr muestran, es verdad, que esos misioneros seguían siendo en Sevilla, en el Paraná y en los Andes tan germanos de mentalidad y sentimientos como a las orillas del Rhin o en los riscos del Voralberg (ibid., pp. 518-522), pero sin que ese cariño legítimo a la propia raza y cultura provocara conflictos con las autoridades españolas, ni impidiera la acción apostólica. Lo reconoció la Corte misma, abriendo por eso la puerta de América a los alemanes con preferencia a los demás religiosos europeos. «*Añado*, había informado a Felipe V en 16 de octubre de 1711 su confesor, *que universalmente los alemanes son de conplexión robusta, grandes trabajadores, celosos y muy dóciles para aprender lenguas extranjeras, y he oído hacer siempre grande estimación de los de aquella nación que han pasado a Indias, como de infatigables y excelentes misionarios*» (ibid., p. 505, nota 1).

Se lee por lo mismo con más pena la tragedia con que termina tan glorioso episodio, la expulsión de aquellos beneméritos misioneros, junto con todos los otros jesuítas, decretada en 1767 por Carlos III. El P. Duhr la dedica un capítulo entero con el triste, pero exacto título: «En prisiones españolas y portuguesas.» Después de leer los nuevos datos que nos dan sobre el destierro y las penalidades del viaje y la reclusión, los diarios de los PP. B. Ducreu y B. Middendorf, la obra del P. Pfefferkorn y las noticias de los PP. J. Och, W. Bayer, M. Schmid, F. Weigl, F. Bauke, A. Eckart, L. Kaulen y las relaciones del P. M. Thoman y del hermano coadjutor J. Mueller, se entiende cómo pudo escribir el autor al comienzo del capítulo: «*La mayor infamia del absolutismo del siglo XVIII es ciertamente la expulsión de los misioneros jesuítas de las misiones de Ultramar*» (ibid., p. 536).

Otra sección de interés general es la dedicada *a los estudios y publicaciones* de los jesuítas alemanes en los tiempos del Filosofismo y la Enciclopedia. Hasta bien pasada la mitad del siglo, era poco favorable al auge de la producción literaria y científica el ambiente de decaimiento nacional que preponderaba en Alemania: expresarse en alemán, y no en francés o en latín, se tenía por descrédito de las artes y las ciencias, y aun en 1775 escribía Federico II a Voltaire, que dos cosas les faltaban a los alemanes: lengua y gusto. (Ibid., p. 1). Sólo en los últimos decenios de la centuria surge una reacción organizadora en todos los órdenes de la cultura nacional, que se deja sentir también en los estudios y la producción impresa de los jesuítas.

Entre otros muchos puntos que para la inteligencia de ese período de transición son de importancia en la copiosa documentación de esta obra, vamos a mencionar dos, a modo de ejemplo.

Es el primero el de la reorganización de los estudios en la Universidad jesuítica de *Wuerzburg*, que dió por resultado la publicación del curso de los Wirceburgenses, «Theologia Herbipolensis» (PP. Holzklau, Kilber, Muenier, Neubauer), una de las más sólidas y lúcidas obras de la Teología católica universal de aquel siglo (ibid., pp. 58-

71). El profundo influjo que en el método teológico ha ejercido este curso, su importancia para entender el origen en el siglo XIX de los Cursos de Filosofía, Sagrada Escritura y Teología de Maria Laak y Valkenburg, y el enlace de la antigua Universidad de los jesuítas con la moderna nacional de Wuerzburg, que han ilustrado profesores tan insignes como Hergenroether, Denzinger y Hettinger, justifican sobradamente la extensión que el P. Duhr ha dado a esta parte de su trabajo.

Refiérese el otro tema a los primeros tanteos en la Compañía alemana por llegar a la fundación de *una revista científica*. El papel preeminente que en la Compañía moderna han representado los alemanes en este campo, despierta el deseo de conocer sus antecedentes.

Según noticias de Duhr, fueron los Padres franceses los primeros en planear, en 1701, la fundación en París de un «Diarium eruditorum», en el que habrían de colaborar plumas prestigiosas de todas las Asistencias. El P. General, el español Tirso González, apoyó resueltamente la idea, escribiendo a todos los provinciales designasen los colaboradores y les diesen todo género de facilidades: «No podrían hacer cosa más provechosa para la Religión, ni más favorable para la Compañía, ni a mí más agradable» (ibid., p. 150). La idea halló en el colegio de Ingolstadt buena acogida, aunque parece fué más bien una revista propia suya la que sus profesores propusieron ese mismo año, plan que recibió con agrado el P. Tirso en 11 de Junio de 1701.

Pero la guerra de sucesión y otras necesidades que impresionaban más de cerca a los superiores (1), adormecieron durante cincuenta años todo el plan. Sólo en el campo de las misiones, y por el esfuerzo aislado del Padre austríaco José Stoecklein y sus sucesores, se realizó la idea de una publicación que con razón llama Duhr la primera revista misionera de lengua alemana. Titulóse «*Welt Bot*», y en larga serie de 38 tomos abarcó, desde 1726 hasta 1761, aquella riquísima colección de cartas de misioneros de todas misiones y nacionalidades, con copiosas fuentes y notas cronológicas y geográficas, que es aun hoy día arsenal de primer orden para la historia de las mismas (ibid., pp. 155-158).

Mientras esta publicación se hallaba en curso, reaparecieron los antiguos deseos de oponerse con una revista de jesuítas alemanes a las muchas con que protestantes y deístas atacaban la religión y la moral cristianas. Así, los PP. Gozenberger y M. Dufrène en 1752, aunque sin lograr poner en práctica sus deseos. Veinte años hubieron de pasar hasta que, en vísperas ya de la extinción de la Orden, surgiera de nuevo ese plan entre los jesuítas bávaros y austríacos. El soberbio informe anónimo de un Padre bávaro, publicado en la reciente serie del «Monumenta Germaniae paedagogica» (t. 6, pp. 444-456), no logró, sin embargo, sacar a luz un solo cuaderno de la ansiada publicación; y los Padres austriacos, que fueron más felices al estampar al menos un volumen

---

(1) Es característico, para conocer la libertad con que Duhr emite sus juicios, lo que dice en este pasaje sobre esa inacción de los superiores: «Ein Beispiel dafuer, dass man viel weniger wichtige Dinge, wie die schnelle Besetzung einer Lehr - oder Seelsorgerstelle besorgte, weil die augenblickliche Not auf den Nagel brannte oder entstandenes Geschrei gestillt werden sollte, waehrend Dinge, die fuer die Zukunft viel wichtiger waren, nicht ausgefuehrt wurden: nicht die Not des Augenblickes, sondern der Ausblick auf die wichtigeren Folgen in der Zukunft haette der Arm der Exekution lenken und staerken muessen» (ibid., p. 150).

(y sólo él), no lo consiguieron sino en 1775, suprimida ya la Orden. Este tomo, de menos valor en sí mismo, pero que lo tiene y grande como fruto único de tan largos planes y desvelos y como antecedente de las prestigiosas e influyentes revistas de la Asistencia germana en el siglo XIX, llevaba el título de «*Beytraege zu verschiedenen Wissenschaften von einigen oesterreichischen Gelehrten*», es decir: «*Collectanea ad diversas scientias a quibusdam eruditis austriacis (omnibus e provincia austriaca abbatiae Societatis Jesu, sc. Car. Scherffer, Max. Hell, Paulo Mako, Ant. Pilgram, Joseph Herbert, Franc. Weiss). Pars I materiae philosophicae. Viennae Aug. Baernardi 1775* (ibid., p. 154, nota 1).

Bastan estas indicaciones para adivinar el copioso material de los demás aspectos de la vida de la Compañía: ministerios, ejercicios, noviciado y terceronado, estudios, vida común, que encierra la obra del P. Duhr. Ni la marcha de la Asistencia, falta de grandes conflictos o complicaciones generales, ni el método histórico preferentemente cultivado por el P. Duhr, se prestaban tanto para el planteamiento y desarrollo de aquellos grandes problemas en que triunfa el P. Astráin, por ejemplo, la controversia de Auxiliis, el Probabilismo, los disturbios en España en tiempos de Aquaviva; pero en cambio, el lector hallará en esta obra iluminados con luz más copiosa innumerables rincones de la vida ordinaria de la Orden, y aun de sus costumbres y legislación. Ambas producciones se dan así la mano completándose felizmente.

Sólo es de sentir que el llorado P. Antonio Astráin, compañero tan largos años del P. Duhr en faenas y resultados, no pueda ya enviarle al otro lado de los Pirineos su férvida gratulación por el coronamiento feliz de la obra.

PEDRO LETURIA

SPÁCIL, THEOPHILUS, S. I., Professor theol. dogm. compar. in Pont. Instituto Orientalium Studiorum. *Doctrina Theologiae Orientis Separati de SS. Eucharistia.* I. Bibliographia. — Doctrina theologiae orientis separati in genere. (95)-4.°-1928. Orientalia Christiana, vol. XIII, n. 48. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7. Roma, 28.

Son muy interesantes los fascículos que con el nombre de *Orientalia* publica el Instituto Pontificio de Estudios Orientales de Roma. En el presente propone muy bien el P. Spácil, S. J., los puntos sobre la Eucaristía en que convienen y difieren los teólogos orientales disidentes con los de la Iglesia Católica; discrepan aquéllos de éstos en la necesidad de la epiclesis, comunión de los niños sin el uso de la razón, recepción de la Eucaristía en las dos especies, uso del pan fermentado, abolición de las procesiones y fiesta singular del Santísimo Sacramento, etc. Otras cuestiones no las discuten los orientales como lo hacen los occidentales: v. gr., el modo de existir Cristo y los accidentes en la Eucaristía, el tiempo en que permanecen bajo las especies el cuerpo y sangre de Jesucristo, etc. En cambio, coinciden unos y otros teólogos en la real presencia de Cristo en la Eucaristía y en la transustanciación, con lo que se patentiza una vez más la equivocación de los protestantes, que las niegan. Presenta la doctrina con claridad y precisión y la documenta aptamente en las principales obras

teológicas de los orientales. Como hasta ahora no se ha estudiado, fuera de algunas cuestiones, la teología ortodoxa, viene este opúsculo a excitar el deseo de conocerla, y señala un camino poco trillado a los aficionados a la ciencia Sagrada.

A. Pérez Goyena

Egger, Franciscus, Episcopus brixiensis et princeps. *Enchiridion Theologiae Dogmaticae specialis.* Iterum edidit Dr. Alphonsus Mayer, Professor theologiae dogmaticae. Editio nona (4.000 exemplaria). (viii-1.220)-8.º-1928. M. 12 en rústica y 15 encuadernado. Brixinae Typis et sumptibus wegerianis.

Bajo este título nos presenta el autor un *manual* o compendio de los tratados de teología dogmática especial (es decir, sin la fundamental o propedéutica), no poco recomendado ya por el solo hecho de haber tenido tantas ediciones.

Claro está que en un compendio no se han de hallar largas disquisiciones metafísicas, examen minucioso de teorías o sistemas, ni amplio desarrollo de doctrinas. Pero en cambio resaltan en este *Enchiridion*, y avaloran en gran manera su mérito, el orden lógico de materias, la exposición clara y nítida, la solidez en la doctrina, la selección de los argumentos escolásticos y la copia de materiales científicos escogidos con diligencia y sabiamente armonizados. Hay algunos trataditos, por ejemplo, el de Mariología y en especial el de San José, elaborados con singular esmero, y más completos que en otros libros teológicos que exceden mucho en volumen al del Dr. Mayer.

En suma, estimamos este *Enchiridion* como obra utilísima, tanto para repasar la ciencia teológica antes aprendida, como para libro de texto, con el cual los alumnos podrán seguir fructuosamente las ulteriores explicaciones de un docto profesor.

No es esta ocasión propicia para discutir todas las opiniones, a las que el autor da la preferencia. En algunas tendríamos que poner ciertos reparos. Así, por ejemplo, la teoría que con el ex Cardenal Billot adopta para explicar cómo en la consagración eucarística se encuentran los elementos esenciales del verdadero sacrificio, nos parece ser del todo insuficiente, según lo ha patentizado el P. Mauricio de la Taille en su obra *Mysterium Fidei*. Elucidatio XXIV, sectio II.

Quisiéramos tan sólo anotar algunas cosillas más aptas para la recensión de un *manual* teológicodogmático. No parece deba afirmarse rotundamente, según el autor lo hace en el n. 436, que el Concilio de Trento ha definido como dogma de fe que los sacramentos confieren la gracia santificante como verdaderas causas en el sentido estricto de esta palabra. La confesión explícita de varios teólogos, y la historia interna del Concilio, reclaman contra tal aseveración. Asimismo la luz, que las actas conciliares proyectan sobre la asendereada controversia de la comunión de los fieles bajo ambas especies, no permite asegurar que el Tridentino, si bien no pretendió dar un fallo autoritativo, manifestó al menos su mente con claridad, indicando que en el capítulo sexto de San Juan se trata de la presencia real de Jesucristo en la sagrada Eucaristía. «Suam mentem, dice el autor, n. 493, obiectio 1, de promissione Eucharistiae in cap. 6. Ioan. Patres Tridentini in eadem sess. XIII capite 2 clare aperuerunt.» Léanse atentamente las Actas, y se verá el exquisito cuidado con que se redactó la

doctrina definitiva y conciliar, de suerte que permaneciese del todo intacta la cuestión exegética del hermoso capítulo de San Juan.

Por fin, hubiéramos deseado que al exponer la realeza de Jesucristo se hiciese mención de la Encíclica *Quas primas* (Acta A. Sedis, 17 [1925], 595-610), y que al tratar del ministro del Orden no se omitiese la Bula «Sacrae religionis», de Bonifacio IX, tan traída y llevada en los últimos años (1).

¡Que este *Enchiridion* se difunda y logre los opimos frutos que su autor pretende! Tal es nuestro deseo.

PORFIRIO MONREAL

COLLIN, ABBÉ HENRI. *Manuel de Philosophie Thomiste*. Adapté aux derniers programmes de l'Enseignement secondaire. Tome I: Logique formelle. Ontologie. Psychologie. Tome II: Criteriologie. Méthodologie. Morale. Théologie naturelle. Tables générales. Troisième édition. — Tome I (XII-587)-4.°-1927, 25 fr. Tome II (476)-4.°-1927, 25 fr. Éditions Classiques P. Tequi. Rue Bonaparte, 82, Paris.

El *Manual de Filosofía Tomista*, de H. COLLIN, contiene todos los tratados en que suele dividirse la filosofía escolástica, ordenados según las exigencias del programa oficial, desarrollados con más o menos extensión, según las exigencias del mismo programa. El intento del autor es llenar un vacío, que ha notado en la bibliografía francesa. Los manuales católicos de filosofía escritos en lengua francesa, si bien dan alguna cabida a la filosofía de Santo Tomás, sin embargo no la han tomado como base de sus explicaciones; el autor quiere con su manual dar a conocer esta filosofía entre los profesores y alumnos de la enseñanza superior y secundaria; y no solamente la expondrá, sino que también la defenderá, porque ella es la única filosofía verdadera, y porque así lo exige la Iglesia en las escuelas católicas (I, V, VII). Magnífica introducción y digna de todo buen católico. El autor cree que los manuales católicos escritos en francés no toman como base de sus explicaciones la filosofía de Santo Tomás. Pero si los manuales franceses de Sortais y de Lahr, tan extendidos y acreditados, no contienen la filosofía tomista, ¿qué filosofía contienen? También cree el autor que la filosofía tomista, tal como la ha construído el neotomismo rígido, es la única verdadera; ¿se funda esta creencia en sólidos argumentos o en movimientos de su corazón? También cree que la Iglesia ha mandado explicar y defender el tomismo, cual lo ha construído el neotomismo rígido, que él profesa. ¿No es esto abiertamente contra la mente y prescripciones de la Iglesia? Ella ha dicho por boca de Pío XI en la encíclica *Studiorum Ducem* que nadie puede exigir de los otros lo que no exige la Iglesia, Madre y Maestra de todos; y para que se entienda qué es lo que la Iglesia no exige, añade: *Neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verosimilior videatur* (AAS, 1923, 324).

---

(1) V. *Estudios Eclesiásticos*, 4 (1925), pp. 3, 113 ss.

Hasta aquí el intento del autor. Si ahora observamos la manera de llevarlo al cabo, vemos que tiene gran riqueza de doctrina; pero el pensamiento es con frecuencia poco profundo. Cuando trata de probar el sistema hilemórfico, hace caso omiso de los datos científicos, como si no existiesen (I, n. 73). Para probar que el alma racional es simple, se apoya en que todas las formas, aun las de los seres anorgánicos, son simples (I, 447). Prueba la espiritualidad del alma con los argumentos ordinarios, pero no hace ver convenientemente su fuerza (I, 447). Prueba la existencia de Dios por el principio: *Quidquid movetur, ab alio movetur;* observa sensatamente que el principio se ha de entender añadiendo *saltem partialiter*. Esta añadidura destruye el principio. Porque si lo que es movido, puede en parte no ser movido por otro, según aquella parte el ser podrá estar al mismo tiempo en acto y en potencia con respecto a la misma forma: en acto virtual y en potencia formal, como enseña Escoto. Mas entonces no se ve por qué el ser que es movido, no podría moverse a sí mismo totalmente, con lo cual el principio sería inútil para probar la existencia de Dios (II, 836). La ubiquidad de Dios la apoya únicamente en la repugnancia de la acción a distancia (II, 852).

También es muy grande su confianza en el elemento sistemático. Afirma que Santo Tomás enseña la real distinción entre la esencia y existencia de las criaturas como doctrina cierta y fundamental.

Después se apoya en la real distinción para probar que Dios, en quien no hay tal distinción, es infinito, único, distinto del mundo. Por fortuna, el autor aduce además otras más poderosas (II, 850, 851, 860). Defiende todavía que Dios coexiste actualmente con los futuros, v. gr., con el anticristo, no sólo porque su inteligencia conoce actualmente todo ser, sino también por su ser eterno, que se extiende, por decirlo así, hasta el anticristo (II, 853). Supongamos que Dios hubiese determinado crear en lo futuro un mundo, más allá de los límites del mundo actual. Ese mundo sería futuro, hasta que se crease; pregunto: ¿coexistiría el ser eterno de Dios con ese mundo actualmente, y estaría indistante de él, o no? Si responde que no, tampoco estará su ser presente al anticristo o indistante de él; si responde que sí, concede por el hecho mismo que el ser eterno de Dios puede estar fuera de este mundo sin hacer allí ninguna operación transeunte. ¿Por qué no admitirlo?

A pesar de estas observaciones, hemos de alabar la nitidez del lenguaje, el orden y trabazón que ha sabido dar a los conceptos, la sana intención de extender cada vez más la noticia de la filosofía católica, y el tino con que ha tratado ciertas cuestiones, por ejemplo, la metodología. No puede menos de regocijarse el alma de los católicos españoles, al ver los esfuerzos que hacen sus hermanos de la vecina república por dar a conocer la filosofía de Santo Tomás y los éxitos que en este terreno obtienen.

J. M. Hellín

LLANEZA, MAXIMINO. *Bibliografía del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, de la Orden de Predicadores. Tomos I, II, III y IV. (XII-406-316-302, XLVII-340)-4.º-1926, 1927 y 1928. Establecimiento tipográfico de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado. Salamanca.

Quien busque una lectura amena y recreativa guárdese de tomar en sus manos esta bibliografía del V. P. Granada, O. P.; pero quien desee leer una obra sólida, maciza, bien trabajada, reveladora de la influencia magistral que un insignísimo escritor español ejerció y está ejerciendo en todo el mundo, entonces revuelva las páginas enjundiosas de estos cuatro tomos, compuestos con ímprobo trabajo por el R. P. Llaneza, O.P.

Dos veces, en los tomos III y IV, manifiesta el método que en este laberinto de ediciones y traducciones de los numerosos libros del V. P. Granada ha seguido fielmente: «Hemos ordenado, dice, las obras por especies, y éstas las hemos colocado por orden cronológico. Se han descrito primeramente las ediciones del *Libro de la Oración y Meditación*, y colocándolas por orden cronológico en cualquiera lengua que estén impresas. Después se describen las de la *Guía de Pecadores* y *Memorial de la Vida Cristiana*..... La Miscelánea..... se colocó inmediatamente después del *Libro de la Oración y Meditación*..... Como esta parte era la más complicada y engorrosa, quisimos echarla a un lado.»

El autor hace con vigor la apología del método adoptado contra los que pretendían que debía seguirse otro más conveniente. Sobre esto podrá haber discusiones; pero lo que no puede desconocerse es que, con orden y sin repeticiones enojosas, da cuenta de las 1.133 veces que los libros de Granada se editaron en español, de las 497 en francés, 367 en italiano, 60 en alemán y 62 en inglés. Para recoger este inapreciable tesoro, se dedicó de lleno por varios años a recorrer e investigar Archivos y Bibliotecas en España, Portugal, Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra e Italia. Su indagación tuvo un resultado lisonjero: logró desenterrar libros y ediciones de que no se sabía, sacar del polvo de los archivos documentos preciosos, y formar un catálogo tan rico y caudaloso de obras granadinas, que constituyen un pedestal magnífico sobre el que se yergue majestuosa la figura del Venerable Granada sobre las de todos los escritores españoles y quizá también europeos.

A pesar de tan señalado triunfo, no se lisonjea el autor de que sea su trabajo completo; habrá, sin duda, ediciones que se le han escapado en Europa, y no ha podido pisar las regiones de América, en cuyos archivos y bibliotecas se esconderán libros del gran dominico; una tercera parte calcula el P. Llaneza que falta para perfeccionar la bibliografía granadina; pero el impulso principal está dado; lo que resta es menos dificultoso, y ya se posee una norma y modelo que imitar en la investigación y reseña de las obras. Porque el autor no se ha ceñido a revisar libros, sino que los describe admirablemente, según las reglas tipográficas, e inserta eruditas notas, cuando lo juzga oportuno, para disipar nieblas y oscuridades.

En la sustancia, pues, juzgamos obra excelente la que podemos llamar benedictina del R. P. Llaneza; que en cosas accesorias tengamos discrepancias, a nadie extrañará. Insiste, a nuestro parecer pesadamente, en el asunto del *Libro de la Oración*, adjudicado por algunos a San Pedro de Alcántara, y se nos figura que peca de riguroso al argüir de mala fe a probos religiosos. Sabido es que las cosas, para algunos transpa-

rentes, son muy turbias para otros, y que modos de proceder chocantes, encuentran su razón de ser en motivos, al menos subjetivamente, fundados. En lo concerniente a las versiones del *Kempis* de los PP. Granada y Nieremberg, ignora el autor un artículo del P. Uriarte, en el número 6.133 de sus *Anónimos y Seudónimos*. Y valdría la pena de conocerlo, siquiera para refutar la imputación encerrada en este párrafo: «No deja tampoco de ser notable en el Sr. Roda la defensa implícita que hace del jesuíta en su explícita acusación y traidora estocada al insigne dominico. Pues en ella nos da a entender que el P. Nieremberg hizo en la traducción del P. Granada lo mismo, cabalmente, que había hecho éste en la del anónimo que teníamos impresa en España desde el siglo XV con los títulos de *Contemptus mundi* (Zaragoza, 1490); *Imitación de Jesuchristo* (Sevilla, 1493); *Libro de remedar a Christo* (Burgos, 1491); y *Del menosprecio del mundo* (Toledo, 1500)». Si coloca el P. Llaneza entre las producciones de Granada las traducciones del *Kempis* que corren con el nombre de Nieremberg», podrá ver en el predicho artículo que ha omitido la antuerpiense de 1664 y barcelonesa de 1676.

Los títulos del *Contemptus mundi* de los números 3.018 y 3.021 no coinciden totalmente con los que reproduce en 486 y 488 de sus *Anónimos* el P. Uriarte, escrupulosísimo y exactísimo en trasladar las portadas. Ni se nos alcanza por qué causa han de existir dos ediciones del *Contemptus mundi* de 1586, en la misma imprenta, si copia bien la portada Uriarte (núm. 3.018); porque si la copia mal Galiana, alegado por el autor, no habrá más que una; si los dos las copian bien, entonces tendremos dos impresiones distintas. No entendemos tampoco la razón de que acuse al censor P. Isla, tan machaconamente (3.020, 3.029, 3.040, 3.045 y 3.052), por callar el nombre del traductor del *Kempis;* al censor no le toca, aun caso de que lo supiera, descubrir al traductor. Y ocurre que, en 1647, cuando ya no moraba el censor en la región de los vivos, se advierte, en son, al parecer, de reprenderle, que «no dice que el traductor sea Fr. Luis de Granada» (3.052).

En una obra tan extensa y complicada no es mucho que se hayan deslizado pequeñas equivocaciones que pueden subsanarse en otra edición. Se escribe Larrumbre (1.179) en vez de Larumbe. En 1622 no era Felipe III, sino Felipe IV, rey de España (1.714). El D. Juan Riberio, Obispo Pacense (2.546, 2.610 y 2.692), no es otro que el Beato D. Juan de Ribera, que fué Obispo de Badajoz antes de ser Arzobispo de Valencia. A D. Fr. Agustín Anolínez (*sic*, por Antolínez), se le da el Obispado de Badajoz (n. 2.243, p. 93), que nunca lo tuvo. No deja de resultar graciosa esta anfibología que se halla en el número 2.277, p. 136: «Habla del crucifixo que está a la entrada de la iglesia, compuesta en verso por Lorenzo Firmiano.»

Todas estas observaciones son cosas muy accidentales, que no alteran la esencia de la obra, que nos parece magnífica, muy meritoria, digno coronamiento de la soberbia edición de las obras granadinas, hecha por el benemérito P. Cuervo, y marco muy proporcionado al excelso retrato del Tulio español, el Venerable P. Fr. Luis de Granada.

A. Pérez Goyena

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID